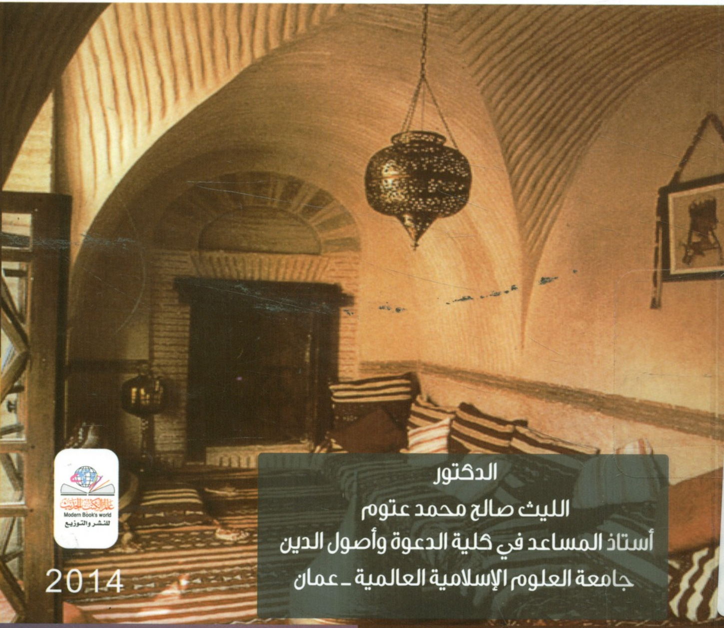
الفكر الإنساني

عند ابن سينا وابن طفيل



الدكتور

الليث صالح محمد عتوم

أستاذ المساعد في كلية الدعوة وأصول الدين

جامعة العلوم الإسلامية العالمية ـ عمان

عالم الكتب الحديث

Modern Book's world

للنشر والتوزيع

2014

الفكر الإنساني

عند ابن سينا وابن طفيل

الدكتور

الليث صالح محمد عتوم

أستاذ المساعد في كلية الدعوة وأصول الدين

جامعة العلوم الإسلامية العالمية - عمان

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2014

الكتاب

الفكر الإنساني عند ابن سينا وابن طفيل

تأليف

الليث صالح محمد العتوم

الطبعة

الأولى، 2014

عدد الصفحات: 285

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2013/7/2623)

ISBN 978-9997-70-656-2

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد - شارع الجامعة

تلفون: (00962 - 27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 27269909 - 00962

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن - العبدلي - تلفون: 5264363/ 079

مكتب بيروت

روضة الغدير - بناية بزي - هاتف: 471357 1 00961

فاكس: 475905 1 00961

الفهرست

الإهداء

إلى الرسول الكريم ، سيد السادات ، وخير البشر والرسل ،
نبي الرحمة ونبي الملحمة ، محمد بن عبد الله ، صلى الله
وبارك وسلم عليه وعلى آله .

إلى روح والدي الطاهرة ، الذي غمرني بالرعاية والتربية ،
وأوصلني إلى طريق الهداية ، رحمه الله تعالى .

إلى والدتي المصونة ، أمي وغاليتي ، التي أمدتني بعميم دعائها
، ورجائها إلى الله تعالى ، ورضائها عني .

إلى زوجتي الفاضلة ، التي ساندتني في كتابة هذه الرسالة .

إلى أولادي .

إلى إخواني وأخواتي ، الذين وقفوا معي وشجعوني .

أهدي هذا العمل ، سائلاً المولى أن يتقبله .

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله، أحمده وأستغفره وأستهديه، وأعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، اللهم صلّ على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق، والخاتم لما سبق، ناصر الحق بالحق، والهادي إلى صراطك المستقيم، وعلى آله حق قدره ومقداره العظيم.

أما بعد:

فإنَّ موضوع المعرفة، مفهوماً وإمكاناً وطبيعةً (ماهيةً) ومصادر، من الموضوعاتِ التي شغلتْ الفكر البشري على مدى القرون قديماً وحاضراً، وستبقى تشغله إلى أن يرثَ الله الأرضَ ومن عليها.

على الرغمِ من أنَّ الدراساتِ الإسلامية حول نظرية المعرفة كثيرةٌ جدّاً، إلاَّ أنَّ تلكم الدراسات يمكن التعليق عليها عند البعض بما يلي:

الأولى: عدم الدقة التسلسل المنطقي عند بعض الدارسين المسلمين للأفكار المراد طرحها، وخلط الأفكار بعضها ببعض.

والثانية: افتقارها إلى توظيف التجربة العملية، في إثبات المصدر المعرفي الذي يتبنّاه كل اتجاه، وتطبيقه في العلوم التجريبية والإنسانية.

ثالثاً: الانحياز إلى إحدى المدارس الفلسفية التي انطلق منها الدارس، وتغليب رأيه على أساس الخلفية الفكرية والفلسفية التي يحملها.

ولّما كانَ الكلام في نظرية المعرفة كثيراً، فقد قصدتُ في هذه الدراسةِ أنْ أقدّم نموذجاً للعمل المركَز في استيعابِ حيثيات ومضامين البحث، في جزئيات نظرية المعرفة عند الفلاسفة، من حيث المفهوم والإمكان والطبيعة والمصادر التي توصلُ إلى المعرفة، واتخذت

من مصدر الإشراق نموذجاً عملياً، أوضح من خلاله كيف يصل الإنسان إلى المعرفة ويدركُ الحقيقة، ويقف على غاية المطلوب، ويتبصّر أسرار الوجود وصولاً إلى الإيمان بالخالق تبارك وتعالى، وقد اخترت في ذلك قصّة (حي بن يقظان) وأبعادها، في تقرير الحكمة المشرقية عند ابن سينا وابن طفيل.

وتكلم ابن سينا في الفلسفة برمز وإشارة، وقد كان له من قبل كتاب الإشارات والتنبيهات، يريد به أن لا يطلع عليه غير أهل الفلسفة، ولا يفهمه إلا الحكماء وأصحاب الفلسفة أنفسهم، فهل كان هذا الخطاب هروباً من الواقع الذي يعيشه؟ أم أنه يقرر أنه لا تواصل بين الفلسفة والمجتمع؟ ولا يمكن للفلسفة أن تكون إلا بعد الرياضة العقلية والتأملية، وأنها لخواص الناس فقط؟.

وفي قصة حي بن يقظان لابن طفيل تظهر إشكالية خطابية في مدى قدرة الفيلسوف على التواصل مع الناس، من خلال عرضه لحياة حي بن يقظان في عزلة عن الناس، في جزيرة مهجورة وخالية من الجنس البشري، فهل هناك إشكالية في الخطاب الفلسفي، تجعل الفلسفة بمعزل عن الناس، حتى يجعل ابن طفيل رمز قصته في تلك الجزيرة؟ أم انه كان يخشى على حياته، حتى يعبر عن فكره بطريقة رمزية قصصية؟ أم أن هناك دائما حالة انفصال بين الفلسفة ومحيطها؟.

وسوف أجيب ـ إن شاء الله ـ في هذه الأطروحة عن هذه التساؤلات وغيرها، موضحاً جوانب فلسفة كل من ابن سينا وابن طفيل، على أساس أن كل واحد منهم كتب في ذات الموضوع، مع بيان أن الفلسفة لا يمكن أن تصلح للعوام.

إن موضوع السعادة كان شغل ابن سينا الشاغل، ولذلك دار كلامه على هذا المقصد، بينما ابن طفيل لم يتطرق إليه كغاية وحيدة للقصة، وهذا أحد الفروق بينهما، الذي سيكون موضع مقارنة بينهما في هذه الدراسة.

وقد قسمت الأطروحة إلى ثلاثة أبواب، تحدثت في الباب الأول عن ابن سينا كفيلسوف يمثل التيار المشائي، عرضت فلسفته من خلال قصة حي بن يقظان، والباب الثاني كان الحديث فيه عن ابن طفيل كفيلسوف يمثل الفلسفة في المغرب، عرضت فيه الآفاق

الفلسفية في قصته، ثم جاء الباب الثالث مقارنة بين قصتي ابن سينا وابن طفيل، بينت فيه أوجه الاتفاق بينهم وأوجه الاختلاف، وبم تميزت فلسفة كل واحد منهما، وكيف انفرد كلٌ منهما بأسلوب فلسفي خاص، وخلصت في النهاية إلى نتائج وتوصيات خرجت بها من دراستي وبحثي.

وقد سرتُ في دراستي هذه على المناهج الآتية:

ـ المنهج المقارن: قامت هذه الدراسة على المقارنة والموازنة بين ابن سينا وابن طفيل، من خلال مقابلة نصيهما مع بعضهما، وبيان أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف.

ـ المنهج الاستدلالي: حيث قمت بجمع المادة العلمية في موضوعي، ثم حللتها وفصلتها وبينت غامضها، ثم قمت بالاستدلال على ما ذهبت إليه من خلال فكر الفيلسوفين اللذين تناولتهم في هذه الدراسة، ودعمت كل هذا بالأدلة والبراهين العقلية.

ـ المنهج النقدي: حيث استخدمت هذا المنهج في نقد ما ورد في نصوصهم من آراء وأفكار، تتعارض فيما بينهما أو تتوافق، وبينت أوجه التعارض، واستعنت بعمليات التحليل والتركيب.

علماً بأن هذه الدراسة ليست الأولى في بابها، وإنما سبقتها الدراسات والمؤلفات الآتية:

- حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي: أحمد أمين، دار المعارف، مصر، 1966م، اقتصرت على تحقيق النصوص، ولم تتعرض لفلسفتهم، ولم تناقش المسائل التي تعرضوا لها في نصوصهم.
- الظهور والتلاشي الكشف عن منزلة الإنسان في رسالة حي بن يقظان: عبد الرحمن التليلي، مجلة عالم الفكر، 2005 م، وقد اقتصرت على الحديث عن الإنسان ومكانته عند ابن طفيل فقط، ولم تتعرض لابن سينا والسهروردي.
- القصة الأندلسية: عبد الله بن علي بن ثقفان، 1420هـ/ 1999م، عالجت موضوع القصة ومدلولها ومكانتها فقط.

حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها: يوسف زيدان، دار الشروق مصر، 2008م، جاءت تحقيقاً للنصوص، وعرضاً لجوانب حياتهم الشخصية، وتطرقت بشكل غير مفصل للفروق التي تميز بها كل منهم، وكانت قاصرة إلى حد ما على تحليل النصوص، واستخراج الفكر الفلسفي المميز لكل واحد منهم.

أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي: الدكتور محمد علي أبو ريان، دار الطلبة العرب، بيروت، ط 2، 1969م، اقتصرت في الحديث عن السهروردي، وتكلمت عنه بشكل عام من خلال كتبه، ولم تفرد الحديث عن قصته الغربة الغربية.

الخيال القصصي في التجربة الأندلسية: محمد شفيع الدين السيد، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1417هـ/ 1996م، تكلمت عن الأسلوب القصصي وما له من دلالات في الأدب واللغة.

الفكر التربوي عند ابن طفيل: عبد الأمير شمس الدين، دار الكتاب العالي، بيروت، عالجت موضوع التربية الإنسانية، ولم تتعرض للفلسفة والطبيعيات والعلوم الإلهية، فهي بذلك دراسة تربوية.

حي بن يقظان وروبنسون كروزو: حسن محمود عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983م، جاءت مقارنة بين القصتين وأوجه الشبه بينهما، ولم تتطرق إلى ابن سينا والسهروردي.

ابن طفيل وقصة حي بن يقظان: عمر فروخ، سلسلة دراسات قصيرة في الأدب والتاريخ والفلسفة، بيروت، ط 2، 1959 م، قصرت الحديث على ابن طفيل، وكانت عرضاً للنص أكثر منه مناقشة لما فيه من فلسفة.

السهروردي الحلبي (مؤسس مذهب الإشراق): هنري كوربان، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1964م، قصرت الحديث على السهروردي، ولم تناقش الحكمة الإشراقية عنده بشكل مفصل.

- فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان: الدكتور عبد الحليم محمود، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2000 م، قصرت الحديث على ابن طفيل وفلسفته، وناقشت قضايا الإلهيات عنده.
- ـ حي بن يقظان والأدب الإسلامي: يوسف عبد التواب، مجلة الأدب الإسلامي، 1418هـ/ 1997م، عالجت موضوع الأدب والكتابة الإسلامية، ولم تتعرض للفلسفة والإلهيات.

وأتمنى أن تكون هذه الدراسة قد اتسمت بما يلي:

- محاولة الجمع من كل الدراسات السابقة ما فيها من الحديث عن موضوعها، وجعلته في دراسة واحدة.
- ترتيب بعض الأفكار المبعثرة في الدراسات السابقة، ووضعت كل فكرة في بابها.
- المقارنة بين الفيلسوفين في مذهبيهما الفلسفيان من خلال رسائلهما، وما احتوت عليه من أفكار وفلسفة.
- تصحيح بعض الأخطاء التي خالفت العقيدة الإسلامية، وتأولت لهما ما ذهبا إليه من أفكار، ربما تخالف في ظاهرها العقيدة، ولكنها في الحقيقة ليست كذلك.
- وأخيراً: شرح بعض ما غمض من رموز وردت عندهما، وحاولت بيان مكانها الصحيح في فكرهما وفلسفتهما من خلال الاحتكام إلى نصيهما.

مدخل إلى الرمزية في الفكر الفلسفي الإسلامي

إنَّ موضوع الرمز من الموضوعاتِ التي أخذت في مدلولها منحنيات فكرية وأيدولوجية مختلفة، فاللفلاسفة فهم، وللعرب قبل الإسلام فهم، ولهم بعد الإسلام فهم، ولأهل التصوف منهم فهم؛ واختلاف هذه الأفهام مردّه أنّ كلا يريد أن يوظّف الرمز في خدمة مذهبه وما يريد.

ولَمّا كان موضوع الرمز قد احتلّ مساحة في الفلسفة، وكتب بلغة الرمز أكثر من فيلسوف يمثل مذهباً فلسفياً؛ فإنَّ هذا يعني أنه قد شغلَ حيزاً من تراث الفكر الفلسفي الإنساني حتّى بات الفلاسفة يسقطونه على نصوص الدين، ويطالبون بتفعيل الكتابة الرمزية والفهم الرمزي، وصار له مذهباً فلسفياً، يمكن القول عنه بأنه: الفلسفة الرمزية.

ويُطلِقُ الرَّمز على معانٍ عديدة منها:

1- الإشارة بالشفتين أو العينين أو لحاجبين أو اليد أو الفم أو اللسان.

2- وقصر بعضهم الرمز على الشفتين خاصة.

3- ويرى أخرون أن أصل الرمز هو الصوت الخفي الذي لا يكاد يفهم.

4- وقيل عند آخرين إنه الكلام الخفي الذي لا يكاد يُفهم، ثمَّ استعمل حتى صار كالإشارة.

5- وقيل إنَّ أصله التحرّك[1].

ويميل ابن منظور في لسان العرب إلى الجمع بين المعاني الأربعة الأخيرة، وردها إلى معنى واحد، إذ يقول: "الرمز تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون بتحريك الشفتين، بكلام غير مفهوم باللفظ، من غير إبانة صوت إنما هو إشارة بالشفتين"[2].

---

(1) انظر الثعالبي، **فقه اللغة**، نشر المكتبة التجارية، عام 1927 م، ص 228.

وانظر. ابن رشيق، **العمدة**، مكتبة امين هندية، ط 1، عام 1925 م، ج 1، ص 210.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط 2، عام 1990 م، ج 5 ص 356.

وعليه يمكن القول: إن الرمز في اللغة هو الإشارة، وفي كلامهم ما يدلُّ على أنَّ الإشارة أو الرمز طريق من طرق الدلالة، فقد تصحب الكلام فتساعده على البيان والإفصاح؛ لأنَّ حسن الإشارة أو الرأس من تمام حسن البيان كما يقول الجاحظ، والجاحظ هو أول من أطنب في الكلام عن الإشارة مِن أدباءِ العربِ؛ فهو يرى أنَّ الدلالة على المعاني لا تكون بالألفاظ وحدها، بل تكونُ بالكتابة وبالإشارة[1].

ولم يَتخذ الرمز معناً اصطلاحياً إلا منذ العصر العباسي؛ عصر التحول الظاهر في الحياة العربية الاجتماعية والعقلية، وعصر النهضة العلمية الأدبية، حيث مالت الحياة في هذا العصر إلى صور من التعقيد، وتعرضت لألوان من الكبت والضغط، وقد كان ذلك كله مدعاة إلى نشاط التعبير الرمزي على ألسنة الأدباء شعراء وكتّاباً، واستتبع ذلك أن يتضح معنى الرمز في أفكار الفلاسفة، وأن يكتبوا فيه رسائل رمزية مثل رسالة الطير وسلامان وأبسال وحي بن يقظان لابن سينا وقصة حي بن يقظان لابن طفيل وقصة الغربة الغربية وأصوات أجنحة جرائيل للسهروردي وغيرهم[2].

ويعدّ أول من تكلّم عن الرمز بالمعنى الاصطلاحي فيما وقفت عليه هو: قدامة بن جعفر؛ حيث عقد في كتابه نقد النثر - إن تصدُق نسبته إليه - [3] باباً للرمز ففسره أولاً تفسيراً لغوياً، فقال: "هو ما أخفي من الكلام"، ثم يعرفه تعريفاً علمياً، فيقول: "وإنما يستعمل المتكلم الرمز في كلامه فيما يريد طيّه عن كافة الناس والإفضاء به إلى بعضهم؛ فيجعل للكلمة أو الحرف اسماً من أسماء الطير أو الوحش أو سائر الأجناس أو حرفاً من حروف المعجم، ويطلعُ على ذلك الموضع من يريد إفهامه؛ فيكون ذلك قولاً مفهوماً بينهما، مرموزاً عن غيرهما، وقد أتى في كتب المتقدمين من الحكماء والمتفلسفين من الرموز شيء كثير، وكانَ أشدَّهم استعمالاً للرمز أفلاطون"[4].

---

[1] انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبي، ط 1، د ت، ج 1 ص 70.
وانظر سلامة، إبراهيم، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، مكتبة الأنجلو، ط 2، د ت، ص 79 – 80.

[2] الجندي، درويش، الرمزية في الأدب العربي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ت، ص 42 - 43.

[3] طبانة، بدوي، قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، مكتبة الأنجلو، د. ت، ص 106.

[4] ابن جعفر، قدامة، نقد النثر، تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادي، مطبعة مصر، عام 1939 م، ص 61.

ثم يمضي ابن جعفر في سرديات لنصوص القرآن والحديث، يعزو الكلام عليها إلى علي وابن عباس - رضي الله عنهما - مغرقاً في تأويل الكتاب والسنة، والتحرر من قيود اللغة والاصطلاح، وينزع هذه النزعة إلى رمزية وهمية، ليس لها مستند صحيح من الدين ولا من اللغة، وهو يفهم الرمز على أنه اصطلاح بين المتكلم وبعض الناس، ثمّ يخلط بين هذا المفهوم وبين رمزية أفلاطون؛ فلم تكن رمزية هذا الفيلسوف اصطلاحاً بينه وبين بعض الناسِ مفهوماً بينهما، مرموزاً عن غيرهما بنحو ما يقول[1].

لقد انبثقت الرمزية عن نظرية المثل لدى أفلاطون، وهي نظرية تقوم على إنكار الحقائق الملموسة، وتعبر النظرية عن حقائق مثالية، وتقول: إن عقل الإنسان الظاهر الواعي عقل محدود، وأن الإنسان يملك عقلاً غير واعٍ أرحب من ذلك العقل.

إنَّ اللغة رمز للعالم الخارجي، وللعالم النفسي غير المحسوس لما هو معهود أصلاً عند الإنسان، والرمزية لم تظهر مذهباً أدبياً إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

لقد جاءت الرمزية لتعبر عن عالم مثالي، كان في نظر الفلاسفة هو العالم الحق، وهي تستند في ذلك إلى مثالية أفلاطونْ التي كانت تنكر حقائق الأشياء المحسوسة، ولا ترى فيها غير رموز ترمز إلى الحقائق المثالية البعيدة عن العالم المحسوس، مما دعا بعض الفلاسفة إلى أن ينكر وجود الأشياء الخارجية، ولا يرى فيها غيرَ الصور الذهنية، التي تنعكس في مداركنا عن تلك الأشياء، فأي شي خارجي لا يستمد وجوده إلا من الصورة الذهنية التي لدينا عنه، وفيما عدا هذه الصورة لا يعتبر له وجود خارجي[2].

مِن أجلِ ذلك كله جرت الرمزية وراء التعبير عمَّا لا يقع تحتَ الحسِّ، واتجهت وجهة صوفية نفسية، وآمنتْ بعالم وراء هذا العالم الحسّي، تحاول أنْ تعيش فيه، وأنْ تستمد موضوعاتها منه؛ لأنه هو العالم الكامل الجميل الأبدي الدائم.

ويقول الرمزيون: إنَّ معرفتنا بالأشياء صادرة عن إحساسنا بها، بل إنها فينا بل إنها نحن، فأنا عندما أنظر إلى الطبيعة أحسُّ بها وبما فيها من أشياء، بحسب ما في نفسي من

---

(1) انظر: ابن جعفر، قدامة، نقد النثر، ص 62.

(2) انظر. مندور، محمد، محاضرات في الأدب ومذاهبه، معهد الدراسات العربية العالية، د. ت ص 76

أسرار، وبحسب طعم الحياة في فمي، ووقع قوانين الحياة في نفسي، فالطبيعة إذاً رمز لوجودي ولحياتي، وليست إلا الطريقة التي أعبر بها عن محض ذاتي[1].

بينا أن الرمزيين قد آمنوا بأنَّ هذا العالم الخارجي لا وجود له خارج الذهن البشري، وبأنَّ الوجود لا يتمثّل إلا في الصور التي ندركها عن هذا العالم، ومن أجل هذا، أنكروا على اللغة قدرتها على أنْ تنقُلَ إلينا حقائق الأشياء، وقالوا إنها لا تعدو أن تكون رموزاً تثير الصور الذهنيّة التي تلقيناها من الخارج، وعلى هذا الأساس لا تصبح اللغة وسيلة لنقلِ المعاني المحددة أو الصور المرسومة الأبعاد، وإنما تصبح وسيلة إلى الإيحاء[2].

ويجدر الحديث هنا عن الرمزية عند أهل التصوف، من حيث إنه مذهب، الغرضُ منه تصفية القلب من غير الله، والصعود بالروح إلى عالم التقديس، بإخلاص العبودية للخالق، والتجرد عما سواه، وظهور التصوف في الأمة الإسلامية كانَ أمراً طبيعي الحدوث؛ فالإسلام قد جعل للمرء حياتين مختلفتين: حياة مادية يحياها في العالم الأرضي، وحياة سماوية يتوق إليها ويحنُّ إلى بلوغها، وفضّل الحياة الثانية على الأولى، وجعل من الحياة الدنيا استعداداً لبلوغ مرتبة الكمال، التي لا يصلُ إليها الإنسان إلا بعد الموت[3].

هذا، ومحور علم التصوف يدور حول الله سبحانه وتعالى، وهو ينشد من ألوان المعرفة، وكيف يعرف الإنسان الله؟ إنه لا يعرفه بالحواس لأنه غير متحيّز، ولا بالعقل لأنه لا يرتقي إليه الفكر، فالمنطق والفلسفة لا يجاوزان الحدود، والمعرفة إنما تأتي عن طريق القلب بالإشراق والكشف والإلهام، ولكنّ القلبَ عادة محجوب مظلم بالمعاصي، ملوث بالتأثيرات والصور الجسدية، مذبذب بين العقل والعاطفة، ومن أجلِ هذا لا يتسنّى له أن يكون وسيلة للمعرفة إلا بتصفيته من شواغل الدنيا وأرجاسها[4].

---

(1) انظر: الدسوقي، عمر، المسرحية، مكتبة الأنجلو، ط 1، عام 1954 م، ص 185

(2) انظر، محمد مندور، محاضرات في الأدب ومذاهبه، ص 77.

(3) انظر، عبد النور، جبور، نظرات في فلسفة العرب، دار الكشاف، بيروت، د. ت، ص 302.

(4) انظر: نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، عام 1951 م، ص 70 – 71

لقد نـزع المتصوفة نزعـة ذاتيـة عميقـة، وأنهـم يـضربون في عـالم مـا وراء الحـس، ويحاولون أن يصلوا بقلوبهم ومشاعرهم إلى ما لا يتسنّى للعقل والحواس الوصول إليه، وقد اطمأنوا إلى ما وافتهم به أذواقهم من معانٍ، وما صورت به عالم ما فوق الواقعِ من صورة لا توجدُ إلا في أذهانهم وأخيلتهم وبواطنهم، وقد حاولوا أن يدللوا على أنَّ عـالمهم هـذا هـو الحق، وما عداه هو الباطل، وذلك باتباعهم طريقـة التأويـل لكـل مـا يتعـارض وعقائدهم ومبادئهم من نصوص القرآن والسنة؛ فبرهنوا بطريق التأويل على أنَّ كلَّ آية، بل كـلُّ كلمـة في القرآن، تخفي وراءها معناً باطناً لا يكشفه الله إلاَّ للخاصة من عباده، الـذين تـشرق هـذه المعاني في قلوبهم في أوقاتِ وجدهم، وقالوا: إنَّ التصوف في الحقيقة ليس إلا العلم البـاطن، الذي ورثه علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ[1].

وقد اتخذ الصوفية لهم لغة خاصة بهم، ومسميات لا يعرفها إلا هـم، بيـد أن هنـاك فرق بين المتصوفة وغيرهم في جانب الاصطلاح؛ فالمصطلحات الصوفية لا ترجع إلى العقـل في تفهمها، كالأوضاع النحوية أو البلاغة أو ما شاكل ذلك، وإنما ترجع إلى الذوق، وهي من أجل ذلك لا تدلُّ على معانٍ محددة مضبوطة كما تدل المصطلحات العلمية[2].

ومهما يكن من شيء، فقدِ اتخذ الصوفية مـن الرمـز في الـشعر وسـيلة للتعـبير عـن معانيهم، وكانَ هذا الشعرُ أشهرَ ميادينِ الرمزية الصوفية، ومن ذلك قول ابن الفارض[3]:

مـا بـين معـتركِ الأحـداقِ والمهـجِ ... أنـا القتيـل بـلا إثـم ولا حــرجِ
ودَعتُ قبلَ الهـوى روحـي لا نظـرت ... عينايَ مـن حسنِ ذاك المنظرِ البهجِ
للــه أجفــانُ عَـينٍ فيــكَ ســاهرةٌ ... شــوقًا إليـكَ وقلـبٌ بـالغرامِ شـجِ

(1) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص 76.
(2) انظر: امين، احمد، مجلة الرسالة، مقال بعنوان: الرمز في الأدب الصوفي، عدد رقم 131، عام 1936 م.
(3) ابن الفارض، عمر، ديوان ابن الفارض، مطبعة حجازي، عام 1951 م، ص 48.

ومن ذلك أيضاً قول ابن عربي[1]:

مرضـــي مـــن مريـــضة الأجفـــانِ   عللانـــي بذكـــرها عللانـــي
هفـــت الُـــرق بالريـــاض فناحـــت   شـــجو هـــذا الحمـــام ممّـــا شـــجاني
بـــأبي طفلـــة لعـــوبٌ تهـــادى   مـــن بنـــات الخـــدور بـــين الغـــواني

وإذا كان الصوفية قد لجأوا إلى الرمزية في تعبيرهم، وكانت هذه الرمزية كلها أو جلها مغرقة في الغموض؛ فالسؤال الذي يلح في هذا المقام هو: لماذا لم يعبّر الصوفية عن خواطرهم بوجه عام بألفاظ صريحة واضحة، وعباراتٍ عربية تفصحُ عمّا يريدون، بدلا من اللجوء إلى هذا الأسلوب الذي ينجم عنه كثير من الخلط، والاضطراب في الفهم والشرح؟.

يجيب القشيري عن ذلك فيقول: "اعلم أنَّ من المعلوم: أن كلَّ طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها فيما بينهم، انفردوا بها عمن سواهم، تواطئوا عليها؛ لأغراض لهم فيها: من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، واستخلص لحقائقها اسرار قوم"[2].

ويقول ابن عربي: "إذا نظمنا لك الدر والجوهر في السلك الواحد، وأبرزنا لك القول في حضرة الفرق المتباعد، فلهذا ترى الواقف عليه يكاد لا يعثر على سرِّ النسبة التي أودعتها لديه، إنّما هي رموز وأسرار لا تلحقها الخواطر والأفكار، إنْ هيَ إلاّ مواهب من الجبّار، جلّت أن تُنالَ إلاّ ذوقاً، ولا تصل إلاّ لمن هام بها عشقاً وشوقاً"[3]، فهو يرى أنَّ الصوفية لا

---

(1) ابن عربي، محي الدين، **ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق**، المطبعة الأندلسية، بيروت، عام 1362هـ ص 77

(2) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، تحقيق ودراسة هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، د. ت.، ص 40.

(3) ابن عربي، محي الدين، **مجموعة الرسائل الإلهية**، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، عام 1325هـ ص 58

يستطيعون لأن ينقلوا مشاعرهم محددة؛ لأنها لا تدركُ إلا بالذوق، ولا يسمو إليها الفكر، تلكَ هي الدوافع الرمزية الصوفية بوجه عام.

لقد كان الشعراء الصوفيون أول من جرد الرمز الإسلامي الصوفي من دلالته، حين أعادوا تشفير اللغة في قصائدهم الصوفية، وذلك عن طريق إبعاد الدلالات الأولى الحسية والدنيوية، لألفاظ معينة مثل: الحب، الخمر، العشق،.. الخ، ثم وضعوها في أنساق غير أنساقها المعلومة، وبذلك أزاحوها عن ماهيتها الأولى؛ لتتحول من أسماء وصفات معلومة إلى رموز لها دلالتها الوجدانية والدينية، كل حسب رؤيته الروحية.

فالرمز إذن: هو تعبير خاص عن حقيقة أو معنى بالقول أو الإشارة أو الصورة أو الحركة لإظهار العلاقة بين التعبير ودلالته.

وهي مذهب أدبي فلسفي غربي، يعبر عن التجارب الأدبية والفلسفية المختلفة بواسطة الرمز أو الإشارة أو التلميح، ومعناه الإيحاء، أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى اللغة على أدائها أو لا يراد التعبير عنها مباشرة، ولا تخلو الرمزية من مضامين فكرية واجتماعية، تدعو إلى التحلل من القيم الدينية والخلقية، بل تتمرد عليها؛ متسترة بالرمز والإشارة، وتعد الرمزية الأساس المؤثر في مذهب الحداثة الفكري والأدبي الذي خلفه.

إن هدف الرمزية: تقديم نوع من التجربة الأدبية تستخدم فيها الكلمات لاستحضار حالات وجدانية، سواء كانت شعورية أو لا شعورية، بصرف النظر عن الماديات المحسوسة التي ترمز إلى هذه الكلمات، وبصرف النظر عن المحتوى العقلي الذي تتضمنه، لأن التجربة الأدبية تجربة وجدانية في المقام الأول.

ويجدر الكلام هنا عن قصة حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل، والتي هي في أسلوبها وفكرتها تنطلق من الرمزية، وأن هنالك صلة وثيقة بين القصتين.

ومما يؤكد الصلة بين رسالة ابن طفيل ورسالة ابن سينا ما قاله الأستاذ إبراهيم عبد الله: بأن الشخصيتين المعينتين لحي بن يقظان تدفع إلى اكتشاف الدين والمجتمع؛ وأما أبسال

وسلامان فاقتبسهما ابن طفيل من قصة نوه بها ابن سينا في القسم الرابع من الإشارات والتنبيهات، وأومأ إلى أنها من الرموز التي تحمل معاني جديدة بالتأمل[1].

إن العناصر التي استلهمها ابن طفيل من فلسفة ابن سينا، وخاصة من رسالتي: حي ابن يقظان وأبسال وسلامان، باعتبارهما تضمان كثيرًا من هذه العناصر الرمزية الفلسفية، التي هي من أسرار هذه الحكمة المشرقية، ونوّه بها ابن طفيل في بداية رسالته، هي: القول بالتولد الذاتي، وجوهرية النفس، والقول بألوهية الأجرام السماوية، والقول بالمجاهدة، والقول بالحياة بعد الموت، وهي عناصر تخترق النص الفلسفي وتشكل لحمته الأساسية.

هذه القصة الفلسفية سلك فيها ابن سينا وابن طفيل مسلكاً من مسالك الباطنية، وهو التعبير بالرمز عن الحقائق التي يخفونها، والأفكار التي يعتنقونها سراً.

والرمز عبارة عن التكلم بلغتين متقابلتين: أي من جهة الصورة العامة و التعابير، تكون المعاني الواضحة والمدركة من طرف الجميع هي المعاني التي تصادق عليها العامة، أما المعاني الضمنية والمرمزة فتحمل بين طياتها مقاصد المفكر ومراميه.

يقول إبراهيم عبدالله: لَقد اختار ابن طفيل لبطل قصته اسم حي بن يقظان، والحي: هو الدارك وهو المتحرك من ذاته بحركات محدودة نحو أغراض وأفعال محدودة تتولد عنها أفعال محدودة، واليقظان: هو المستعمل للحواس. فجمع له بين الإدراك العقلي وبين الممارسة العلمية الخاضعة للتدبير[2].

وهكذا أدرك حي باشتغاله بحواسه، وبتفتحه الفكري الناتج عن فطرته الفائقة: معرفة نظرية وعلمية كاملة، وتحرك بفعل ذاتي واع، وبتدبير كبير لبلوغ الكمال الميتافيزيقي.

فحي إذن: يرمز عند ابن طفيل لأدوات المعرفة في تحررها، وتفتحها، وتألقها، وشوقها إلى المعرفة التي ترمي بالذات من خلال أفعال محدودة في المطلق.

---

(1) انظر: عبد الله، إبرهيم، مجلة التاريخ العربي، مقالة معالم من التجربة الفلسفية لابن طفيل، د ت مجلد 1 / عدد 13395.

(2) عبد الله، إبرهيم، مجلة التاريخ العربي، مقالة معالم من التجربة الفلسفية لابن طفيل، د. ت مجلد 1 / عدد 13395.

أما أبسال: فيرمز للعقل الديني، الذي يترقى في المعرفة، متجاوزاً ظواهر النصوص، مشغوفاً بالتأمل والغوص على المعاني، محباً للعزلة المعنوية، حتى يصل بمساعدة حي إلى درجة الاتصال.

إن هذا العقل بمواصفاته التي حرص ابن طفيل على التشديد عليها، هو وحده القادر على التجاوب مع العقل الفلسفي، الذي يمثله حي بن يقظان؛ ولذلك سيجسد ابن طفيل من خلال لقاء أبسال بحي، واطمئنان بعضهما لبعض، إخاء الفلسفة والشريعة.

أما سلامان فيرمز للعقل الديني، والوقاف عند الظواهر، المحب للاجتماع الإنساني والحريص عليه، والعقل غير مؤهل لفهم الحكمة والتجاوب معها، وقد أسند ابن طفيل لسلامان نفس الوظيفة التي أسندها ابن سينا لسميه، فكلاهما ملك يحكم بالشريعة والقانون، ويحب ظواهر النصوص ويقف عندها، وإن كانت الأدوار التي قام بها كل منهما منسجمة مع السياق الفلسفي للقصة[1].

إن الغاية التي قصد إليها ابن طفيل من رسالته هي: تمجيد المعرفة الصوفية وتقديمها على كل معرفة سواها، بلغة رمزية إشارية، على طريقة المتصوفة في التعبير عن مواجدهم وأحوالهم.

وفي هذا المدخل تجدر الإشارة إلى مصطلح (اليوتوبيا)، الذي هو من المصطلحات الرمزية القديمة الحديثة، في مفهوم المعرفة ومصدرها.

فمن المتعارف عليه أن كلمة (يوتوبيا) مشتقة من كلمتين يونانيتين هما Ou : بمعنى لا، وTopas بمعنى مكان، وتعني الكلمة في مجموعها: ليس في مكان، واسقط حرف (هـ)، وكتبت الكلمة باللاتينية لتصبح utopia يوتوبيا.

وغدا المفهوم الشائع لكلمة يوتوبيا يطلق على: كل نموذج لمجتمع خيالي يتحقق فيه الكمال أو يقترب منه، ويتحرر من الشرور التي تعاني منها البشرية، ولا يوجد مجتمع كهذا في بقعة محددة من بقاع الارض، بل في أماكن وجزر متخيلة، في ذهن الكاتب نفسه، وباله قبل كل شيء.

---

(1) عبد الله، إبرهيم، مجلة التاريخ العربي، مقالة معالم من التجربة الفلسفية لابن طفيل، د. ت مجلد 1 / عدد 13395.

وقد حفل التراث الانساني بعدد وافر من المؤلفات، التي تطلعت الى مثل هذه العوالم المثالية، ومحاولة ايجاد مجتمعات فاضلة حالمة يسودها العدل والمساواة، ابتداءً من جمهورية افلاطون التي تعد من أكثر الاعمال اليوتوبية تاثيراً باليوتوبيات اللاحقة بها، مروراً بيوتوبيات عصر النهضة: كيوتوبيا سيرتوماس مور، ومدينة الشمس لتوماسو كامبانيلا، ومدينة المسيحيين لفالنتين أندريا، وأطلنطا الجديدة لفرانسيس بيكون، وديرتيليم لفرانسو رابليه.

ومن خلال هذه كله نلاحظ انشغال كثير من الفلاسفة والمفكرين والادباء والفنانين منذ أقدم الازمنة في البحث عن مدن مثالية حالمة (يوتوبيا)، يعيش فيها الإنسان آمناً مطمئناً، متجاوزاً واقعه المأساوي المؤلم، حالماً بحياة ومجتمع أفضل، وأكثر عدالة يفيض بالحب والجمال والرحمة والسعادة.

وقد حفل تراثنا العربي أيضاً بعدد من النماذج اليوتوبية، وكان للفلاسفة المسلمين حظ وافر فيها، ويُعدّ الفارابي (ت 339هـ) من أوائل الفلاسفة المسلمين الذين ألفوا في هذا الميدان، ويعد كتابه آراء اهل المدينة الفاضلة، من أهم مؤلفاته، التي تعبر بصدق عن مذهبه الفلسفي.

وسعى الفارابي في كتابه هذا إلى بناء مجتمع مثالي صالح (يوتوبيا)،كالمجتمعات اليوتوبية التي فكر فيها طائفة من الفلاسفة اليونان من قبله كافلاطون في جمهوريته، وجمبول في مدينة الشمس.

ويعد ابن سينا (ت 390هـ) أول من ألف رسالة فلسفية، على طريقة الصوفية في الرمز عرفت برسالة حي بن يقظان، وحي في الرسالة هو رمز للعقل الفعال، أو النفس الملكية المفكرة، وهذا العقل حي على الدوام غير متغير لا يهرم أبداً، وابن يقظان: كناية عن صدوره عن القيوم الذي لا تاخذه سنة ولا نوم، والرحلة الموصوفة في الرسالة رحلة رمزية، ترمز الى طلب الإنسان للمعارف الخاصة، بصحبة رفقة من الحواس وفي حركة تطلب المعارف العليا، يستعين الانسان بالعقل الذي يهديه عن طريق المنطق والفلسفة، وبفضل

مصدر المعارف الذي هو مصدر النفس الملكية، وهذا العقل الفعال قدسي، ويجذر هذا العقل الفعال الإنسان من حواسه.

ويأتي ابن طفيل (ت 581هـ) بقصة حي بن يقظان، في أسلوب قصصي رمزي ذي طابع صوفي أيضاً، يدعو فيها الى فلسفة الإشراق الروحي، عن طريق التأمل ولها صبغة أدبية قصصية، وحي بن يقظان هو رمز العقل الانساني المتحرر من كل سلطة ومن كل معرفة سابقة، ومع ذلك يهتدي الى نفس الحقائق التي أتى بها الدين؛ ولهذا اتفق الدين والفلسفة، وأبسال رمز لرجل الدين المتعمق المتأمل الغواص على المعاني الروحانية، وسلامان رمز لرجل الدين المتعلق بالظاهر، المتجنب للتأويل، المتوقف عند الأعمال الظاهرة والمعاني القريبة، وأما الجمهور فلا يعي الا الظاهر، ولا يدرك من معاني الدين شيئاً، وواضح من هذا أن ابن طفيل يرتب الناس هذه المراتب الأربع: فأعلاها مرتبة الفيلسوف، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني الروحانية، أي الصوفي، ويتلوها مرتبة رجل الدين المتعلق بالظاهر وهو الفقيه، وأدناها مرتبة الجمهور من الناس.

وحظي الفكر اليوتوبي باهتمام الأدباء العرب أيضاً، فقد ألف أبو العلاء المعري (ت 449هـ) رسالة الغفران، وهي من آثاره الخالدة، ورسالة الغفران: هي رحلة متخيلة إلى العالم الآخر. وفي هذا العالم المتخيل يعالج المعري بعض المشاكل الشائكة التي ضاق بها في عالمه الواقعي، كالعقاب والثواب والغفران وتناسخ الأرواح، فضلاً عن معالجته لكثير من القضايا الأدبية واللغوية والنقدية، التي لا تمت بصلة الى عالمه الغيبي.

وظهرت طائفة كبيرة من النصوص اليوتوبية في الأدب العربي الحديث على وجه الخصوص، وقد حظيت هذه النصوص اليوتوبية بنصيب وافر من اهتمام الأدباء، ونالت استحسان كثير من النقاد المعاصرين؛ لما تميزت به من قيم جمالية وروحية بوصفها رمزاً للعالم المثالي الأفضل، الذي تتطلع إليه النفوس، ابتداءً بالشعراء الرومانسيين، الذين ضاقوا بواقعهم البائس، وحلموا بإقامة عوالم مثالية، كما أجد ذلك واضحاً عند جبران خليل جبران في قصيدته المشهورة البلاد المحجوبة، مروراً بالشعراء الرواد كما يتضح ذلك في قصائد

السياب في جيكورياته، ونازك الملائكة في اليوتوبيا الضائعة، وكذلك في الكثير في نصوص الدكتور عبد العزيز المقالح وبخاصة في قصيدته الموسومة في الطريق الى يفرس.

وعلى الرغم من اختلاف المدن في تفصيلات مناهجها فإنما ظلت بداءة من أفلاطون وانتهاءً بالسياب، مروراً بالفارابي، وأبي العلاء المعري، ودانتي، وملتون، وتوماس مور، وجبران، ونازك الملائكة: ظلت هدفاً يسعى الجميع للوصول إلى أعتابه، على اختلاف مواقفهم من الوجود والحياة.

وإنه لمن المؤسف حقاً أن ينصب اهتمام الباحثين العرب على النصوص اليوتوبية المعروفة كاهتمامهم بآراء الفارابي في المدينة الفاضلة أو رسالة حي بن يقظان لابن سينا وقصة حي بن يقظان لابن طفيل، أو برسالة أبي العلاء المعري دون أن يلتفتوا إلى أبعد من ذلك.

من خلال هذا كله يتضح: أن جذور الفكر اليوتوبي عند العرب قديمة في التراث العربي الذي اتسم بخصبه.وغناه، وامتلاكه القدرة على رفد الواقع الأدبي والفكري بكل ما هو مفيد ومثير.

الباب الأول

حي بن يقظان عند ابن سينا

(370.428هـ)

يحتوي هذا الباب على الفصول الآتية:

الفصل الأول: الحالة السياسية والفكرية السائدة في عصر ابن سينا

الفصل الثاني: حياة ابن سينا ومؤلفاته

الفصل الثالث: التعريف برسالة حي بن يقظان ورموزها عند ابن سينا.

الفصل الرابع: النبوة عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

الفصل الخامس: النفس عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

الفصل السادس: الحكمة الإشراقية والتصوف عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

الفصل الأول

الحالة السياسية والفكرية السائدة في عصر ابن سينا

عاش ابن سينا في ظل مناخ مليئ بالاضطرابات والتقلبات السياسية، حيث عاش فترة انحطاط الدولة العباسية في عهود الخلفاء الطائع والقادر والقائم وغيرهم[1]، وهذا ما جعل البلاد نهبا للطامعين من كل حدب وصوب، فاقتطعت من البلاد مناطق كثيرة، وأقيمت فيها دويلات متخاصمة ومتناحرة فيما بينها، ولم تقتصر حالة الوهن على هذه الأطراف بل وصلت إلى مركز الخلافة، وأصبح الخليفة ألعوبة بأيدي الطامعين، وبلغت حالة الضعف هذه ذروتها مع سقوط الدولة البويهية وقيام الدولة السلجوقية بزعامة طغرلبك[2].

فابن سينا عاش في محيط مرسوم بدم الفتن والحروب والاضطرابات التي يصحبها في بعض الأحيان اضطهاد، مما أدى إلى عدم استقراره في بلد وكثرة رحلاته، حيث رحل إلى بخارى وكركانج وخوارزم وقزوين وخراسان ودهستان وجرجان والري وهمذان وأصفهان، وتسلم الوزارة مرتين وانقلبت الأمور ضده، وفر واختبأ عن العيون وسجن في قلعة نردوان، ونهب بيته[3].

---

(1) انظر: البيهقي، ظهير الدين، **تاريخ حكماء الإسلام**، تحقيق ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، مصر ـ القاهرة، الطبعة الأولى عام 1996 م، ص65 - 82.

الصفدي، صلاح الدين أبو الصفا خليل بن أيبك بن عبد الله، **الوافي بالوفيات**، تحقيق الوليد بن مسلم ويعقوب بن يزيد وإبراهيم شبوح، منشورات المعهد الألماني للأبحاث، الطبعة الأولى عام 2004 م، ج 4 ص250.

الخزرجي، ابن أبي أصيبعة موفق الدين أبو العباس أحمد بن قاسم بن خليفة بن يونس السعدي، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، دار الثقافة، لبنان ـ بيروت، طبعة عام 1981 م، ص 2 ج 2.

(2) انظر: الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 4 ص250.

(3) انظر: المصدر نفسه

وهذه الأحوال السياسية صرفته عن الاشتغال بالعلم أحياناً كثيرة ولكنه مع كل هذا لم ينقطع عن التأليف في جميع أحواله "فلم تثنه الوزارة ولا حال بينهما السجن"[1] ، وفي ذلك ما فيه من قوة الإرادة وخاصية الثبات والتصميم والعزم.

ويذكر عبده الشمالي عوامل فكرية كانت سائدة في عصره أثرت في شخصيته، وصاغت فكره وكونت مذهبه، فيقول: "وكان هناك عوامل أثرت في شخصيته أثراً بالغاً وهي:

أولاً: شيوع الترجمات والشروح والتآليف العلمية والفلسفية.

ثانياً: ميل الرأي العام إلى تأييد الفلاسفة أو الإغضاء عنهم"[2].

وعلى ضوء ذلك، أستطيع إبداء الملاحظات الآتية:

أولاً: المحن التي مر بها من السجن والفرار والمؤامرات التي حيكت ضده والدسائس شكلت فيه شخصية قادرة على التغلب على الأزمات.

ثانياً: كثرة ترحاله وأسفاره، والسفر يوسع الفكر ويفتح الآفاق أمام الإنسان، ويعلمه الكثير مما لا يتعلمه في الإقامة في مكان واحد.

إذن: في جو من الفتن والحروب والاضطرابات، وجو من التساهل مع الفلسفة وشيوع الترجمات والشروح والتآليف، وجو من بيت محب للعلم والعلماء، وجو من ازدهار الحضارة الإسلامية: نشأ الشيخ الرئيس، واصطبغت نفسيته بمحبة العلوم والفلسفة، وتشكل فكره في ذلك الجو، فأنتج مذهباً فريداً في الفلسفة، وفكراً رائعاً.

---

(1) الشمالي، عبده، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار صادر، لبنان _ بيروت، الطبعة الخامسة عام 1979 م، ص 346.

(2) المرجع السابق: ص 346 - 347.

الفصل الثاني

حياة ابن سينا ومؤلفاته

المبحث الأول: اسمه ونسبه وألقابه

هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، أبو علي، البخاري نسبة، البلخي أصلاً[1].

ولد من أسرة فارسية الأصل في قرية أفشنة من أعمال بخارى في ربوع الدولة السامانية ـ أوزبكستان حالياً ـ أصله من بلخ، قال أبو عبيد: ذكر الرئيس قال: كان أبي رجلا من أهل بلخ[2].

وعرف بألقاب كثيرة منها: حجة الحق، شرف الملك، الشيخ الرئيس، الحكم الدستور، المعلم الثالث، الوزير، الفيلسوف الرئيس، أمير الأطباء، أبو الطب الحديث، أرسطو الإسلام، فيلسوف الإسلام، جالينوس العرب[3]، وذكره الحافظ الذهبي في تاريخ الإسلام بالحكيم المشهور[4].

---

(1) انظر. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4 ص250
ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 2 ص 2
البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص65 - 82.
ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، لبنان _ بيروت، طبعة عام 1900 م، ج 6 ص268 - 274.
ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، مصر _ القاهرة، الطبعة الأولى عام 1996 م، ج 3 ص233.
السمرقندي، محمد بن عمر بن علي المعروف بالنظامي العروضي، جهار مقالة (أي أربع مقالات)، نشرة إدوارد براون، طبعة عام 1921 بدون دار نشر، ص 14 - 38

(2) صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4 ص250.

(3) انظر: المرجع السابق، ج 4 ص 251.

(4) انظر الذهبي، الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ت 748هـ تاريخ الإسلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية عام 1990 م، ج 4 ص263.

أبوه من مدينة بلخ ـ أفغانستان حالياً ـ وأمه قروية اسمها ستارة من عائلة معروفة بإسماعيليتها[1].

ولد في شهر صفر سنة 370هـ واختلفوا في سنة ولادته: فابن أبي أصيبعة وتلميذ ابن سينا أبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني يقولان: إنه ولد سنة 985م[2]، وابن خلكان والقفطي يقولان إنه ولد سنة 980م[3]، وعنهما نقل من بعدهما، والصحيح ما قاله ابن أبي أصيبعة وتلميذه لأنهما أقرب إليه وأوثق من غيرهما.

المبحث الثاني: نشأته ورحلاته.

استظهر القرآن وحفظه وعمره عشر سنين، واستفتحت بهذا الكلام لأدلل على ورع ابن سينا، وأنه كان مهتماً بالدين، مقبلاً على الشريعة وأول ما بدأ به حفظ القرآن الكريم الذي هو كتاب المسلمين ودستورهم الخالد.

ودرس الطب عن رغبة وشغف، وبمدة يسيرة برز في هذا العلم، وكان عمره آنذاك ست عشرة سنة، وكان يقول: "وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة، فلا جرم أني برزت فيه في أقل مدة"[4].

---

(1) انظر: صلاح الدين الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 4 ص250. الإسماعيلية فرقة باطنية، تنسب إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق وتثبت إمامته عندهم بالنص، وهي تظهر التشيع لآل البيت، وحقيقتها هدم عقائد الإسلام. ولهم ألقاب كثيرة منها: الباطنية، والقرامطة، والمزدكية، والتعليمية، والملحدة. انظر الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا _ بيروت، طبعة عام 1423هـ ـ 2003 م، ج 1 ص 156

(2) انظر: الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 4 ص250.

(3) انظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج 6 ص 268 – 274.

القفطي، علي بن يوسف، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ج 2 ص117، مكتبة المتنبي القاهرة، بدون طبعة ولا عام.

(4) صلاح الدين الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 4 ص250.

ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج 2 ص 2

ودرس على يد ابن سهل المسيحي وأبي منصور الحسن بن نوح القمري، وكان والداه وأخوه إسماعيليين، ولكنه لم يقبل هذا المذهب بل رفضه بصراحة بقوله: "وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي"[1].

ودرس الفلسفة والمنطق على يد عبد الله الناتلي الذي كان يسمى بالمتفلسف، ثم انقطع عنه وأصبح يدرس لوحده، فوجد صعوبة في ذلك إذ يقول: "ثم توفرت على العلم والقراءة، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة، وفي هذه المدة ما نمت ليلة بطولها ولا اشتغلت النهار بغيره"[2].

وقد أغلق عليه كتاب أرسطو (ما بعد الطبيعة) حتى قرأه أربعين مرة حتى يئس منه، ولكن كتاب الفارابي (في أغراض ما بعد الطبيعة) كان له فتحاً ليفهم كتاب أرسطو[3].

وكان إذا تحير في مسألة يتردد إلى المسجد ليصلي ويبتهل إلى مبدع الكل حتى ينفتح المغلق، وييسر المعسر[4].

وأفاد من نبوغه في الطب في معالجة المرضى حباً للخير واستفادة للعلم، وعلى إثر معالجته لمنصور بن نوح الساماني من مرض عجز عنه الأطباء، على إثر ذلك فتح له أبواب مكتبته الزاخرة بنفائس الكتب والمجلدات، فأقبل عليها يقرؤها كتاباً بعد كتاب، وقال: "وكان عمري آنذاك ثماني عشرة سنة"[5]، ثم رعاه نوح بن منصور بعد أبيه، ولكن حدث هناك اضطرابات توارى على أثرها عن الأنظار عند صديق له يدعى ابن غالب العطار[6].

ثم سجن في قلعة (نردوان) أربعة أشهر، والصفدي يوردها باسم (مردوخان) [7].

---

(1) صلاح الدين الصفدي، <u>الوافي بالوفيات</u>، ج 4 ص250
ابن أبي اصيبعة، <u>عيون الأنباء في طبقات الأطباء</u>، ج 2 ص 2.

(2) المرجعان السابقان، نفس الجزء والصفحة.

(3) انظر: المرجعين السابقين، نفس الجزء والصفحة

(4) صلاح الدين الصفدي، <u>الوافي بالوفيات</u>، ج 4 ص250
ابن أبي اصيبعة، <u>عيون الأنباء في طبقات الأطباء</u>، ج 2 ص 2.

(5) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.

(6) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.

(7) انظر: صلاح الدين الصفدي، <u>الوافي بالوفيات</u>، ج 4 ص256

ودرس اللغة على أثر محاورة بينه وبين أبي منصور الجبائي، يومىء فيها إلى هناته في علم اللغة، فعكف ثلاث سنوات على دراستها، حتى بلغ فيها مرتبة عظيمة، واشتغل بعلم الأرصاد ثماني سنوات[1].

فنشأة الشيخ الرئيس كانت في بيت محب للعلم والعلماء، وفيه كانت تدور محاورات ومناقشات الإسماعيلية بحكم إسماعيلية أبيه، وكانت علاقة ابن سينا بالحاكم إيجابية له في تمكينه من الاطلاع على مكتبته والاستفادة منها، وغادر بخارى عندما بلغ عمره إحدى وعشرين سنة[2].

ومن حبه للترحال والسفر: رحل إلى خوارزم ومكث فيها عشر سنوات، وارتحل إلى همذان ومكث فيها تسع سنوات، وكان فيها وزيراً للأمير شمس الدين البويهي، ثم رحل إلى بلاط السلطان علاء الدولة في أصفهان، ويذكر الصفدي وابن أبي أصيبعة أنه رحل إلى جرجان ثم إلى الري[3].

يقول ابن العماد: إن كتابه الشفاء اشتمل على فلسفة لا ينشرح لها قلب متدين[4]، وفي قول ابن العماد صحة كبيرة، إذ أن كتابه الشفاء ليس للعوام والمثقفين دون المتخصصين، فهو قد وضعه للمتخصصين، فقلب المتدين العامي لا تروقه مثل تلك الفلسفة ومثل ذلك الفكر الراقي، ولا ينشرح صدره لها، حيث إنها وضعت للمتخصصين من الفلاسفة.

---

(1) انظر صلاح الدين الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 4 ص250
ابن أبي اصيعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج 2 ص 2.

(2) انظر: المرجعين السابقين، نفس الجزء والصفحة.

(3) انظر: المرجعين السابقين، نفس الجزء والصفحة.

(4) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في اخبار من ذهب**، ج 3 ص 237.

وأما قول شيخ الإسلام ابن تيمية إنه من الإسماعيلية الباطنية الذين ليسوا من المسلمين أو اليهود أو النصارى[1] ومتابعة تلميذه ابن قيم الجوزية له بقوله: "وكان ابن سينا كما أخبر عن نفسه هو وأبوه من أهل دعوة الحاكم من القرامطة الباطنيين"[2]، فلا أدري من أين جاءا بهذه المقالة مع وجود النفي الصريح كما قدمت من أن الشيخ الرئيس لم يقبل الدعوة الإسماعيلية التي كان يعتقدها أبوه وأمه وأخوه وقوله: "إيماني بالله لا يتزعزع، فلو كنت كافراً فليس ثمة مسلم واحد حقيقي على ظهر الأرض"[3].

بدأ يصنف في سن الحادية والعشرين، وتوفي أبوه وعمره اثنان وعشرون سنة، وبعدها صار عنده اضطراب كثير، وكثر فيها اللهو والعبث والإخفاق، خاصة في السياسة[4].

وهو حنفي المذهب [5].

إذن أستطيع تلخيص نشأته ورحلاته كما يلي:

- ولد بأفشنة عام 370هـ.

---

(1) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ت 728هـ **الرد على المنطقيين**، مكتبة الحرمين الرياض، الطبعة الثانية عام 1394هـ، ص 141 – 157.

ابن تيمية، **نقض المنطق**، صححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية القاهرة، بدون طبعة ولا عام، ص 87.

ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، تحقيق الدكتور السيد محمد السيد والأستاذ سيد إبراهيم صادق، دار الحديث القاهرة، طبعة عام 2006 م، ج 1 ص 9 – 11.

ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، اعتنى بها عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، مصر، الطبعة الثانية 2001 م، ج 6 ص 516

ابن تيمية، **الرسالة الصفدية**، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية عام 1406هـ ص 7

ابن تيمية، **منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية**، اعتنى بها محمد أيمن الشبراوي، دار الحديث، القاهرة، طبعة عام 2004 م، ج 1 ص 356 و ج 3 ص 287 و ج 5 ص 433

(2) ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد ت 751هـ **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الصفا، القاهرة، الطبعة الأولى عام 2001 م، ص 267.

(3) صلاح الدين الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 4 ص250

ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج 2 ص 2.

(4) انظر: المرجعين السابقين.

(5) انظر: صلاح الدين الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 4 ص255.

- انتقل إلى بخارى عام 375هـ مع أسرته.
- أتم دراسة الأدب واللغة وحفظ القرآن الكريم وهو في سن العاشرة على يد رجل لم تذكره الرواية المعروفة، ويحتمل أن يكون هو أبو بكر أحمد بن محمد البرقي الخوارزمي[1].
- درس الطب بمفرده، ويروى أنه تلقاه على يد أبي سهل المسيحي وأبي منصور الحسن بن نوح القمري
- انتقل من بخارى إلى كركانج عام 392هـ.
- خرج من كركانج إلى جرجان عام 403هـ فاراً من وجه سلطان غزنة، ولقي هناك أبا سعيد بن أبي الخير أحد متصوفة ذلك العصر[2].
- ارتحل إلى الري وهمذان عام 406هـ حيث ولي الوزارة هناك مرتين.
- ترك الوزارة قبل عام 411هـ حيث يذكر ابن الأثير وزيراً آخر غيره[3]، وبقي بعد وزارته مضطهدا فاراً عن العيون.
- فر إلى أصفهان عام 414هـ وفيها ألف أكثر كتبه.
- عاش نديماً لأمير أصفهان علاء الدولة بن كاكويه إلى أن توفي عام 428هـ في همذان[4].

---

(1) انظر: حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله ت 1067هـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق غوستاف فلوغل، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى عام 1999 م، ج 3 ص 276.

(2) انظر محمد النظامي العروضي السمرقندي، جهار مقالة (أي أربع مقالات)، نشرة إدوارد براون، ص 14 – 38.

(3) انظر: الجزري، علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاضي ومحمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، لبنان _ بيروت، الطبعة الثالثة عام 1998 م، ج 4 ص 411.

(4) انظر. صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4 ص250.
ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 2 ص 2.
ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص65 - 82
ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج 6 ص268 – 274.
ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج 3 ص233.
محمد النظامي العروضي السمرقندي، جهار مقالة (أي أربع مقالات)، ص 14 – 38

المبحث الثالث: شهرته

عرف الشيخ الرئيس بألقاب كثيرة ذكرتها فيما سبق، وهذا من شهرته الفائقة وذيوع صيته في العالم كفيلسوف إسلامي وطبيب عربي صاحب تصانيف كثيرة ومؤلفات عديدة، هي في الأهمية بمكان جعلته يتصدر العلماء ويفوقهم في مضماره وتخصصه.

وهذه الشهرة حصلها من إلزامه نفسه بالقراءة والمطالعة مع حسن الحفظ والذكاء والنباهة؛ ولذلك تبوأ مكاناً مرموقاً، لاسيما في الفلسفة وعلم الطب وعلم النفس وكذلك في الطبيعيات والهندسة والرياضيات والكيمياء.

وقد ألف أكثر من مائتي كتاب في مواضيع مختلفة[1] تدل على أسبقيته لعلماء عصره، في مجالات فكرية وعلمية وفلسفية متعددة.

وقد عده الشهرستاني في الملل والنحل أنه علامة القوم[2] بعد أن ذكر الكندي وحنين بن إسحاق ويحيى النحوي وأبو سليمان المقدسي وأبو تمام النيسابوري وأحمد بن سهل البلخي وطلحة بن محمد النسفي وأبو حامد الإسفراييني وعيسى الوزير وابن مسكويه والعامري والفارابي وكلهم أعلام في الفلسفة والعلم.

وقد نشرت كتبه بشكل واسع، ليتسنى الرجوع إليها كمصادر للفلسفة والطب، كما ترجمت إلى أكثر من لغة، وتم اعتمادها في الجامعات العالمية، فكتاب القانون ترجم إلى اللاتينية أكثر من مرة عام 1593م في روما، وظل يدرس في جامعات أوروبا حتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، مثل جامعة لوفيان وجامعة مومبليه وجامعة بروسل، وترجم كذلك إلى العبرية[3].

وبسبب شهرته الواسعة تسابق للاحتفال بذكراه عدة مجامع علمية، وأول من احتفل بذكراه الأتراك في عام 1937م عندما أقاموا مهرجاناً ضخماً بمناسبة مرور تسعمائة سنة على وفاته، وفي عام 1952م في بغداد وعام 1954م في طهران، وفي عام 1978م دعت منظمة

---

(1) انظر صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4 ص250.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ج 2 ص150.

(3) مجلة اليونسكو، ص 45، عدد تشرين الأول عام 1980 م.

اليونسكو كل أعضائها للمشاركة في احتفال إحياء ذكرى مرور ألف عام على ولادة ابن سينا، وذلك اعترافاً بمساهماته العلمية في مجال الفلسفة والطب، حيث أقيم الاحتفال عام 1980م[1].

المبحث الرابع: شيوخه وتلاميذه

درس على يد أبي سهل المسيحي وأبي منصور الحسن بن نوح القمري وأبو عبد الله الناتلي، ودرس اللغة والأدب في بداية حياته على يد أبي بكر أحمد بن محمد البرقي الخوارزمي[2]، وكان يتردد على إسماعيل الزاهد ويناظر فيه ويبحث عنده[3]، وأعلن ابن سينا عن انضمامه إلى الجمعية العلمية في بلدة كوركانج التي كانت في ذلك الوقت مركزاً للعلم والثقافة، مع زمرة من رجال العلم مثل أبو سهل المسيحي والطبيب أبو الخير الحسن بن الخمار والرياضي أبو نصر بن العراق[4].

وأما أبو محمد الشيرازي فكان يحب العلوم وقد اشترى للشيخ الرئيس داراً في جواره[5] هذا في جرجان، وكان يختلف إليه في كل يوم يقرأ عليه (المجسطي) ويستملي المنطق، فأملى عليه (المختصر الأوسط) وقد ألف له كتابين: (المبدأ والمعاد) وكتاب (الأرصاد الكلية) وأقام في دار أبي غالب العطار متولي المذهب[6] أتم هناك كتاب (الشفاء)، ومن تلاميذه أبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني، والذي ينقل سيرته على لسانه. نقلها أكثر من مؤرخ[7].

---

(1) المصدر نفسه

(2) انظر صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4 ص 250 – 251
حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج 3 ص 276.

(3) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج 3 ص 276

(4) محمد النظامي العروضي السمرقندي، جهار مقالة، ص 118.

(5) صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4 ص 251.

(6) المصدر نفسه

(7) انظر: المصدر نفسه.

ومن لازمه أبو الحسن العروضي الذي صنف له المجموع كما يذكره الصفدي[1]، وكذلك أبو بكر الخوارزمي الذي ألف له كتاب (الحاصل والمحصول) وكتاب (البر والإثم) في الأخلاق، وكان يقول: وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده[2].

المبحث الخامس: مؤلفاته ووفاته.

يعتبر الشيخ الرئيس ابن سينا عبقرية فذة جديرة بالدهشة والإعجاب، وله مكانة رفيعة في سجل الحكماء العباقرة، الذين تدين لهم الإنسانية بالشيء الكثير في تطورها الفكري وتقدمها الطبي والفكري، ولم يجد الزمان بمثله[3].

وقد نسبت مصادر ترجمته له مؤلفات كثيرة تزيد على مائتي كتاب ورسالة، وبعض المؤرخين قال إنها لم تتعد المائة، وصل إلينا بعضها والآخر بقي مخطوطاً، اذكر أشهرها بحسب أنواع العلوم كما يلي:

- في الفلسفة: الإشارات والتنبيهات، الشفاء، النجاة موجز الشفاء، الحكمة المشرقية ولم يصل إلينا، رسالة الطير، سلامان وأبسال، حي بن يقظان وهي ما سوف نتكلم عنه ـ إن شاء الله ـ في فلسفته ومذهبه الفلسفي والمعرفة عنده على ضوء هذه الرسالة.
- في العلوم الآلية: وتشتمل على كتب المنطق وما يلحق بها من كتب اللغة والشعر والطب مثل كتاب الشفاء في قسمه الأول في المنطق، وكتاب القانون في الطب، وكتاب أسباب حدوث الحروف.
- في العلوم النظرية: وتشتمل على كتب العلم الكلي والعلم الإلهي والعلم الرياضي ومن تصانيفه: المعاد، رسالة في الحكمة، الشفاء، أسرار الحكمة المشرقية، أرجوزة في

---

(1) انظر: المصدر نفسه

(2) المصدر نفسه

(3) انظر. ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي ت 428هـ القانون في الطب، تحقيق جبران جبور وخليل أبو خليل وشوكت الشطي، مؤسسة المعارف، الطبعة الأولى عام 1998 م. من المقدمة ج 1 ص 5.

المنطق، رسالة حي بن يقظان، أسباب حدوث الحروف، الإشارات والتنبيهات، الطير في الفلسفة، أسرار الصلاة، لسان العرب[1] وهذا الأخير لم يصل إلينا.

- في الرياضيات: رسالة الزاوية، مختصر إقليدس، مختصر الإثماطيقي، مختصر علم الهيئة، مختصر المجسطي، رسالة في بيان علة قيام الأرض في وسط السماء.
- في الطبيعيات: جمعت في الشفاء والنجاة، وكذلك: رسالة في إبطال أحكام النجوم، رسالة في الأجرام العلوية، أسباب البرق والرعد، رسالة في الفضاء، رسالة في النبات والحيوان، الأرصاد الكلية، رسالة الآلة الرصدية.
- في الموسيقا: مقالة جوامع علم الموسيقا، مقالة في الموسيقا، وقد ألف أكثر من أربع وعشرين مقطوعة موسيقية.
- في الطب: القانون، الأدوية القلبية، دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية، القولنج، رسالة في سياسة البدن وفضائل الشراب، رسالة في تشريح الأعضاء، رسالة في الفصد، رسالة في الأغذية والأدوية، وله أراجيز طبية نذكر منها: أرجوزة في التشريح، أرجوزة في المجربات في الطب، الألفية الطبية المشهورة التي ترجمت وطبعت[2].

توفي في همذان من رمضان سنة 428هـ، وقبره تحت سور همذان، وقيل إنه نقل إلى أصبهان بعد ذلك[3].

(1) صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4 ص255.
ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 2 ص 5.
ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص65 - 82.
ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج 6 ص268 - 274
(2) انظر: صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4 ص255.
(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 2 ص 5.

دفاع عن ابن سينا:

والآن بعد دراستي لحياة ونشأة ابن سينا، أجد أن هناك من يقول بورعه وتقواه، وهناك من يصفه بالكفر والتهتك والزندقة:

فممن قال بورعه وفضله في العلوم وأنه علامة القوم: الشهرستاني[1].

ومن قال بكفره وتهتكه وزندقته: الغزالي الذي كفره لقوله بقدم العالم[2]، وابن تيمية[3]، وابن قيم الجوزية[4] الذي تابع شيخه ابن تيمية، والذهبي[5] الذي جعله من شياطين الإنس.

ومن ينظر إلى أخلاقه من خلال كلامه وكلام تلميذه أبو عبيد يرى أنه كان معجباً بنفسه، معتداً برأيه، يفخر باستقلاله الفكري حتى في الدين[6]؛ ولذلك يصفه عبده الشمالي بأنه كان مواظباً على العلم واثقاً بنفسه لم يعرف الشك والتناقض في آرائه[7]، ثم يناقض عبده الشمالي كلامه في النهاية إلى أنه كان عنده عقم في التفكير وبعد من محاولة الابتكار[8]

---

(1) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج 2 ص150.

(2) انظر: الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد ت 505هـ المنقذ من الضلال ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية القاهرة، ص 584.

(3) انظر ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 141 – 157

ابن تيمية، نقض المنطق، ص 87

ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج ط ص 9 – 11.

ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج 6 ص 516 – 517.

ابن تيمية، الرسالة الصفدية، ص 7.

ابن تيمية، منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج 1 ص 356

(4) انظر: ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ص 267

(5) انظر: الذهبي، الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ت 748هـ ميزان الاعتدال، تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، لبنان _ بيروت، ج 1 ص 539.

الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان _ بيروت، الطبعة الأولى عام 2004 م، ص 535 ج 17

(6) الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، ص 346.

(7) انظر: المصدر نفسه.

(8) الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، ص 346.

بعد أن أورد قول ابن سينا في زعمه أن العلم واحد عنده وأنه لم يتجدد العلم عنده منذ أن بلغ ثماني عشرة سنة، وهذا التناقض يجعل حكم الدكتور عبده الشمالي عليه غير مقبول.

ثم يقول: "وأما عقيدته الدينية فهي موضع ريبة لأنه يدعي التدين والاتكال على الله في حل المشاكل الفلسفية، ويخبرنا تلميذه أنه كان يقضي لياليه مستهتراً بالملذات والشهوات، أما توبته الأخيرة ـ إن صح خبرها ـ فالشهوات تابت عنه ولم يبق لها في جسمه مطمع، فخلته عن يأس وخلاها عن عجز"[1].

وأرد على هذا الكلام وهذه الأحكام على ابن سينا فأقول: إن إعجابه بنفسه واعتداده برأيه نابع من ثقته بنفسه بما يحمل من الفكر والعلم والفلسفة، وأنه متمكن من العلم الذي يحمله، فلا منقصة ولا عيب في ذلك.

وأما وصفه بأنه كان عنده "عقم في التفكير وبعد عن محاولة الابتكار" فإن واقع الشيخ الرئيس ينفي كل ذلك، فانظر كيف جدد في علم الطب وسبق فيه معاصريه، وكيف جاء بفلسفة جديدة مبتكرة تنم عن فهمه وسبقه فيها، وكتبه شاهدة على ذلك، ومن يقرأ فكره يجد ذلك ويجد مذهبه المتميز عن سابقيه واعتماد اللاحقين عليه، وبذلك يكون معنى كلامه أنه لم يتجدد عنده العلم منذ أن بلغ ثماني عشرة سنة أي العلم المحفوظ، بمعنى آخر: أنه حفظ علوم عصره أو الكتب التي وصلت إليه منذ أن بلغ ثماني عشرة سنة، فهو يصف حاله وواقعه ليس إلا، فلم يزدد بشيء بعدها مع نضوج هذه المحفوظات مع تقدم عمره، وهو يقول: "ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني"[2] وهذا الكلام يدلل على ما أقول.

وأما توبته الأخيرة فهي مع الله، ونحن لا نطلع على ما في القلوب، ولنا الظاهر من أقوال وأفعال الشخص، فلا يجوز التشكيك فيها ونسأل الله تعالى أن يتقبلها منه.

وعقيدته الدينية ليست موضع شك وريبة، فلا يعني أنه كان يبالغ أحياناً في الشهوات والإسراف في الملذات رفض عقيدته، فكم من مسلم أسرف على نفسه مع صفاء عقيدته وصحتها، والله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَـٰتِنَا فَقُلْ سَلَـٰمٌ

---

(1) المصدر نفسه.

(2) صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4 ص251.

عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1]، وإذا أردنا الحكم على صحة عقيدته فعلينا بالرجوع إلى ما كتب عن ذلك، ولم أجد ما يخدش عقيدته مما وصل إليه علمي، والله تعالى أعلم.

(1) سورة الأنعام: آية 54

الفصل الثالث

التعريف برسالة حي بن يقظان ورموزها عند ابن سينا

المبحث الأول: أصل قصة حي بن يقظان

يرجع بعض الباحثين أصل قصة حي بن يقظان إلى قصة الولد المسيب المتروك في الطبيعة المعرض للأخطار، الذي يعرف أبويه أو المجهول الأبوين، وملخصها أن وليداً تركته أمه ومرضعته خشية والده الذي يدعى (هرمس)، ثم حمله والده وغطاه بجلد أرنب ووضعه على قمة جبل الأولمب[1]، وهي تختلف تماماً عن قصة حي بن يقظان لابن سينا في الموضوع وفي المضمون.

وبعضهم يرجعها إلى ترهات يونانية وإغريقية قديمة، كما ينقل الدكتور فاروق سعد ويردها إلى ترهة اتروسكية يعود يونغ وكيريني بمصادرها إلى شيشرون وأفيديوس، وتروي هذه الترهة قصة (تاجس) الوليد الذي يخرج من التربة أمام أنظار فلاح كان يقوم بالحراثة[2]، وهذه كذلك تختلف عن رسالة ابن سينا.

وبعضهم يرجعها إلى (أسطورة الملك وابنته) أو (أسطورة الصنم) التي كانت متواترة بين الموريسكيين والأرغونيين في إسبانيا قبل زمن ابن طفيل وابن سينا[3]، وملخص هذه الأسطورة كما يرويها أحمد أمين: أن الإسكندر خلال فتوحاته يصل إلى جزيرة تسمى (آرين)، يجد فيها تمثالاً مكتوب عليه سيرة صاحبه، وتروي هذه الكتابة أن صاحب التمثال هو حفيد أحد الملوك، الذي ألقته والدته ابنة الملك في البحر خشية افتضاح أمرها، فحملته

---

(1) انظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، تقديم وتحقيق الدكتور فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 6، عام 1995 م، ص 14.

(2) انظر المرجع السابق، ص 16.

(3) انظر: أمين، أحمد، حي بن يقظان، لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، دار المعارف، مصر، ط 3، عام 1966 م، ص 9 وانظر بالنثيا، آنخل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة الدكتور حسين مؤنس، مكتبة الثقافة المصرية، القاهرة، طبعة عام 2006 م، ص 398.

الأمواج إلى جزيرة نائية غير معمورة، فالتقطته ظبية وأرضعته وحضنته، ونما الطفل وكبر، وجعل يتفكر ويصرف أموره دون أن يصل إلى الحكمة أو التصوف، وبعدها يلتقي برجل من خارج الجزيرة يلقنه العلوم والمعارف، وهذا الرجل هو في الحقيقة والده الوزير الذي نفاه الملك إلى تلك الجزيرة، ثم يمر مركب ماراً بالجزيرة يحمل الأب والابن إلى الجزيرة المعمورة[1]، وهذه القصة تتشابه في بعض الأحداث والهيكل العام للسياق والشخصيات مع قصة ابن طفيل، ولكنها متغايرة مع قصة ابن سينا.

وأما قصة أبسال وسلامان لابن سينا فليس منها إلا الأسماء الواردة في قصة ابن طفيل، وهي تختلف اختلافاً بيّناً عن قصة ابن سينا وقصة ابن طفيل، اللتين تحمل كل منهما اسم حي بن يقظان، التي هي موضوع دراستي هذه.

ويذكر محمد شفيع الدين إن قصة سلامان وأبسال ترجمها حنين بن إسحاق من اليونانية إلى العربية، وهي ملحقة برسائل ابن سينا، فهي ليست من صنع ابن سينا، على حد تعبيره[2].

وفي مقدمة قصة حي بن يقظان نبه ابن طفيل إلى قصة أبسال وسلامان قائلاً: "فأنا واصف لك قصة حي بن يقظان وأبسال وسلامان الذين سماهم الشيخ أبو علي (يعني ابن سينا)"[3]، حتى لا يقع القارئ في لبس أو يختلط عليه الأمر.

هذا، وقد أشار ابن سينا إلى قصة أبسال وسلامان مرة ثانية في الإشارات والتنبيهات، حيث يقول: "فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك، وأن أبسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله، ثم حل الرمز إن أطقت"[4]، ويشرح نصير الدين

---

(1) انظر احمد امين، حي بن يقظان، لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 12 – 13

(2) انظر السيد، محمد شفيع الدين، الخيال القصصي في التجربة الأندلسية بين الإبداع والمحاكاة، السجل العلمي لندوة الأندلس، قرون من التقلبات والعطاء، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، القسم الرابع: اللغة والأدب، الطبعة الأولى عام 1417هـ/ 1996م، ص 253

(3) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، دار عريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2000 م، ص 100

(4) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثالثة بدون عام، دار المعارف، القاهرة، القسم الرابع ص 49 – 51

الطوسي معنى سلامان وأبسال، فيقول: "وأجود ما قيل فيه أن المراد بسلامان: آدم عليه السلام، وبأبسال: الجنة، فكأنه قال: المراد بآدم: نفسك الناطقة، وبالجنة: درجات سعادتك"[1].

وقد أشار القفطي إلى كتاب يوناني يشبه قصة حي بن يقظان اسمه (أيمن إدريس) أي حافظ الناس، ينسبه إلى (هوملص)، وهو محاورة بين المذهب الأفلاطوني ومذاهب قدماء المصريين[2]، حيث يرى احمد امين أنه يشبه في جوهره قصة حي بن يقظان لابن سينا[3]، ولكن احمد أمين لم يوضح كيف يشبه قصة ابن سينا، ولم أقف على الكتاب حتى أستطيع الحكم.

وهناك أيضاً قصة نقلها حنين بن إسحاق عن اليونانية تحمل اسم (سلامان والمرضعة أبسال)، ملخصها أن ملكاً لليونان والروم ومصر أراد أن يكون له ولد من غير زواج أو مقاربة النساء، فأشار إليه حكيم بأن يأخذ شيئاً من مائه ويضعه في رحم امرأة، حتى خرج منها ولده، وسماه سلامان. فأحضر له مرضعة جميلة اسمها أبسال، فلما كبر الولد وبلغ تعلق بمرضعته، ثم عشقها حتى شغل بها، فحذره والده منها فلم يستجب، فحاول الملك أن يهلكها، ولكن سلامان هرب معها إلى ما وراء بحر المغرب، وبطريقة ما أبطل الملك مقدرتهما الجنسية، فبقي كل واحد منهما في عذاب وحسرة، وبعد ذلك رجع سلامان إلى والده كي يرضى عنه. فاشترط عليه مفارقة أبسال، فلم يستجب لذلك فرمى نفسه وأبسال في البحر، فغرقت أبسال ونجى سلامان، فاغتم سلامان كثيراً، فأرى له الحكيم صورة أبسال ليتسلى بها، إلى أن صار مستعداً لمشاهدة صورة (الزهرة)، ثم بنى الحكيم هرمين، واحد للملك وواحد لنفسه، ووضعت هذه القصة مع جثتيهما حتى جاء أرسطو وأخرجها بتعليم أفلاطون وسد الباب[4]، ويذكر الدكتور هلال أنه جاء في آخرها: إن طلب العلم والملك من

---

(1) المرجع السابق، ص 49. ومن أراد تفاصيل قصة أبسال وسلامان ومعرفة معنى الرموز فليرجع إلى ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 49 – 56

(2) انظر. القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ج 2 ص 119.

(3) انظر: احمد أمين، حي بن يقظان، لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 16.

(4) انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 51 – 52

العلويات الكاملات، وإن الناقصات لا تعطي كاملاً[1]، وهذه القصة تختلف كثيراً عن قصة ابن سينا وقصة ابن طفيل، وإن اشتركت في أسماء الشخصيات الواردة فيها، واستعارة الرمز فيها للدلالة على معنى النفس الناطقة ودرجات السعادة، حيث يقول نصير الدين الطوسي إنها غير متطابقة وغير مناسبة لما ذكره الشيخ ابن سينا في معنى ومقصود قصته أبسال وسلامان[2].

ويذكر نصير الدين الطوسي، عند شرحه للإشارات، رواية عن بعض الأفاضل بخرسان، أن ابن الأعرابي أورد في كتابه النوادر قصة رجلين وقعا في الأسر، أحدهما مشهور بالخير اسمه سلامان، والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم اسمه أبسال، فنجى سلامان من الأسر لخيره، وهلك أبسال في الأسر لشره[3]، ويظهر عدم ارتباط القصة برسالة حي بن يقظان عند ابن سينا وابن طفيل.

وأما قصة ابن سينا حي بن يقظان فتشير الروايات التاريخية أنه كتبها وهو مسجون في قلعة (نردوان) أو (مردوخان)[4]، بأمر تاج الملك، ثم فر بعد ذلك إلى أصفهان عام 414هـ[5]، فيقدر عمره بالأربعين سنة عندما كتبها، وهذا يدل على نضوج فكره، واكتمال علمه، وتميزه في استخدام الرموز والدلالات اللغوية الرصينة، واستغراقه في التأمل والرياضة وهو في السجن، حتى تسنى له كتابة مثل هذه القصة.

---

(1) انظر. هلال، الدكتور محمد غنيمي، الأدب المقارن، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ط 3، 1962 م، ص 232.

(2) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 52 – 53.

(3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 50.

(4) انظر: صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4 ص256

(5) انظر: صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4 ص250.
ابن أبي أصيعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 2 ص 2.
ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص65 - 82.
ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج 6 ص268 – 274.
ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج 3 ص233.
محمد النظامي العروضي السمرقندي، جهار مقالة (أي أربع مقالات)، ص 14 – 38.

المبحث الثاني: نص قصة حي بن يقظان لابن سينا وشرح بعض رموزها

المطلب الأول: نص قصة حي بن يقظان لابن سينا

يقول ابن سينا: "وما توفيقي إلا بالله، وإليه أنيب، وبعد: فإن إصراركم معشر إخواني على اقتصاص شرح قصة حي بن يقظان هزم لجاجي في الامتناع، وحل عقد عزمي في المماطلة والدفاع، فانقدت لمساعدتكم، وبالله التوفيق.

إنه قد تيسر لي حين مقامي ببلاد برزة أن ملت برفقائي إلى بعض المتنزهات المكتنفة لتلك البقعة، فبينا نحن نتطاوف إذ عنّ لنا شيخ بهي قد أوغل في السن، وأخنت عليه السنون، وهو في طراوة العز، لم يهن منه عظم، ولا تضعضع له ركن، وما عليه من المشيب إلا وراء من يشيب، فنزعت إلى مخاطبته، وانبعثت من ذات نفسي لمداخلته ومجاورته، فملت برفقائي إليه، فلما دنونا منه بدأنا هو بالتحية والسلام، وأفتر عن لهجة مقبولة، وتنازعنا الحديث، حتى أفضى بنا إلى مساءلته عن كنه أحواله، واستعلامه سنّه وصناعته، بل اسمه ونسبه وبلده، فقال: أما اسمي ونسبي فحي بن يقظان، وأما بلدي فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً، ووجهي إلى أبي، وهي (وربما يقصد وهو ليستقيم المعنى) حي، وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلاً، فهداني الطريق السالكة إلى نواحي العالم، حتى زويت بسياحتي آفاق الأقاليم.

فما زلنا نطارحه المسائل في العلوم، ونستفهمه غوامضها، حتى تخلّصنا إلى علم الفراسة، فرأيت من إصابته فيه ما قضيت له آخر العجيب، وذلك أنه ابتدأ لما انتهينا إلى خبرها، فقال: إن علم الفراسة لمن العلوم التي تنقد عائدتها نقداً، فيعلن ما يسره كل من سجيته، فيكون تبسطك إليه وتقلصك عنه بحسبه.

وإن الفراسة لتدل منك على عفو من الخلائق، ومنتقش من الطين، وموات من الطبائع، وإذا مستك يد الإصلاح أنقتك، وإن خرطك العار في سلك الذلة انخرطت.

وحولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك، إنهم لرفقة سوء، ولن تكاد تسلم منهم، وسيفتنونك أو تكتنفك عصمة وافرة: وأما هذا الذي أمامك فباهت مهذار، يلفق الباطل تلفيقاً، ويختلق الزور اختلاقاً، ويأتيك بأنباء ما لم تروده، قد درن حقها بالباطل، وضرب صدقها بالكذب، على أنه هو عينك وطليعك، ومن سبيله أن يأتيك بخبر ما غرب عن جنابك، وعزب عن مقامك، وإنك لمبتلى بانتقاد حق ذلك من باطله، والتقاط صدقه من زوره، واستخلاص صوابه من غواشي خطئه، إذ لا بد لك منه، فربما أخذ التوفيق بيدك ورفعك عن محيط الضلالة، وربما أوقفك التحير، وربما غرك شاهد الزور.

وهذا الذي عن يمينك أهوج، إذا انزعج هائجه لم يقمعه النصح ولم يطأطئه الرفق، كأنه نار في حطب أو سيل في صبب، أو قرم مغتلم أو سبع ثائر. وهذا الذي عن يسارك فقذر شره، قرم سبق (شبق)، لا يملأ بطنه إلا التراب، ولا يسد غرثه إلا الرغام، لعقه لحسه، طعمه حرصه، كأنه خنزير أجيع ثم أُرسل في الجلّة.

ولقد ألصقت يا مسكين بهؤلاء إلصاقاً، لا يبرؤك عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم، وإذ لات حين تلك الغربة، ولا محيص لك عنهم، فلتطلهم يدك وليغلبهم سلطانك، وإياك أن تُقبضهم زمامك أو تسهّل لهم قيادك، بل استظهر عليهم بحسن الإيالة وسُمْهم سَوْم الاعتدال، فإنك إن متّنتَ لهم سخّرتهم ولم يسخروك وركبتهم ولك يركبوك. ومن توافق حيلك فيهم: أن تتسلط بهذا الشكس الزعر على هذا الأرعن النهم، تزبره زبراً فتكسره كسراً، وأن تستدرج غلواء هذا التائه العسر بخلابة هذا الأرعن الملق فتخفضه خفضاً. وأما هذا المموّه المتخرّص فلا تحتجّ إليه، أو يأتيك موثقاً من الله غليظاً، فهنالك صدقه تصديقاً، ولا تحجم عن إصاخةٍ إليه لما ينهيه إليك، وإن خلط فإنك لن تعدم من أنبائه ما هو جدير باستثباته وتحققه به.

فلما وصف لي هؤلاء الرفقة وجدت قبولي مبادراً إلى تصديق ما قرفهم به، فلما استأنفت في امتحانهم طريقة المعتبر صحح المختبر منهم الخبر عنهم. وأنا في مزاولتهم ومقاساتهم، فتارة لي اليد عليها وتارة لها عليّ، والله المستعان على حسن مجاورته (ربما هي مجاورة) هذه الرفقة إلى حين الفرقة.

ثم إني استهديت هذا الشيخ سبيل السياحة، استهداء حريص عليها مشوق إليها، فقال: إنك ومن هو بسبيلك عن مثل سياحتي لمصدود، وسبيله عليك وعليه لمسدود، أو يسعدك التفرد، وله موع مضروب لن تسبقه، فاقنع بسياحة مدخولة بإقامة، تسيح حيناً وتخالط هؤلاء حيناً، فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك وافقتُك وقطعتهم، وإذا حننت نحوهم انقلبت إليهم وقطعتني، حتى يأتي لك أن تتولى براءتك منهم.

فرجع بنا الحديث إلى مساءلته عن إقليم إقليم مما أحاط بعلمه، ووقف عليه خبره، فقال لي: إن حدود الأرض ثلاثة: حد يحده الخافقان، وقد أدركَ كنهه، وترامت الأخبار الجلية المتواترة والغريبة بجلٍّ ما يحتوي عليه، وحدان غريبان: حد المغرب وحد قبل المشرق، ولكل واحد منهما صقع، قد ضرب بينهما وبين عالم البشر حد محجور، لن يعدوه إلا الخواص منهم، المكتسبون منّة لم تأتِ للبشر بالفطرة، ومما يفيدها الاغتسال في عين خرارة في جوار عين اليوان الراكدة، إذا هُدي إليها السائح فتطهر بها وشرب من فراتها سرت في جوارحه منّة مبتدعة يقوى بها على قطع تلك المهام، ولم يترسب في البحر المحيط، ولم يكأده جبل قاف، ولم تدهدهه الزبانية دهدهة إلى الهاوية.

فاستزدناه شرح هذه العين، فقال: سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب، فلا يسعَ عليها الشارق في كل سنة إلى أجل مسمى، وأنه من خاضها ولم يحجم عنها أفضى إلى فضاء غير محدود قد شُحن نوراً، فيعرض له أول شيء عين خرارة، تمدّ نهراً على البرزخ، من اغتسل منها خفّ على الماء، فلم يرجحنّ إلى الغرق، وتقمم لك الشواهق غير منصب حتى تتخلص إلى أحد الحدين المنقطع عنهما.

فاستخبرناه عن الحد الغربي لمصاقبة بلادنا إياه، فقال: إن بأقصى المغرب بحراً كبيراً حامئاً، قد سُمّيَ في الكتاب عيناً حامئةً، وإن الشمس تغرب من تلقائها، ويمدّ هذا البحر من إقليم غامر فات التحديد رحبه، لا عمّار له إلا من غرباء يطرأون عليه، والظلمة معتكفة على أديمه، وإنما يتلمح المهاجرون إليه لمعة نور مهما جنحت الشمس للوجوب، وأرضه سبخة كلما أهلّت بعمّار نَبَتْ بهم، فابتنى بها آخرون يعمرون فينهار، ويبنون فينهال، وقد

قام الشجار بين أهله بل القتال، فأين من طائفة عزّت استولت على عقر ديار الآخرين؟ وفرضت عليهم الجلاء تبتغي قراراً فلا يُستخلص إلا خساراً؟ وهذا ديدنهم لا يفترون.

وقد تطوّق هذا الإقليم كل حيوان ونبات، لكنها إذا استقرت به ورعته وشربتْ من مائه غشيته غواش غريبة من صورها، فترى الإنسان فيها قد جلّله مسلك بهيمة ونَبتَ عليه أثيث من العشب وكذلك حال كل جنس آخر، فهذا إقليم خراب سبخ مشحون بالفتن والهيج والخصام والهرج يستعير البهجة من مكان بعيد

وبين هذا الإقليم وإقليمكم أقاليم أخرى، لكن وراء هذا الإقليم مما يلي محط أركان السماء إقليم شبيه به في أمور، منها أنه صفصف غير آهل إلا من غرباء واغلين، ومنها من يسترق النور من شِعب غريب وإن كان أقرب إلى كوة النور من المذكور قبله، ومن ذلك أنه مرسى قواعد السماويات كما أن الذي قبله مرسى قواعد هذه الأرض ومستقر لها. لكن العمارة في هذا الإقليم مستقرة لا مغاصبة بين ورّادها للمحاط، ولكل أمة صقع محدود لا يظهر عليهم غيرهم غلاباً، فأقرب معامره منا بقعة سكانها أمة صغار الجثث، حثاث الحركات، ومدنها ثماني مدن. ويتلوها مملكة أهلها أصغر جثثاً من هؤلاء وأثقل حركات، يلهجون بالكتابة والنجوم والنيرنجات والطلسمات والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة مدنها تسع. ويتلوها وراءها مملكة أهلها متمتعون بالصباحة، مولعون بالقصف والطرب، مبرءون من الغموم، لطاف لتعاطي المزاهر مستكثرون من ألوانها، تقوم عليهم امرأة، قد طبعوا على الإحساس والخير، فإذا ذكر الشر اشمأزوا عنه، ومدنها ثماني مدن.

ويتلوها مملكة قد زيد لسكانها بسطة في الجسم وروعة في الحسن، ومن خصالهم أن مفارقتهم من بعيد عزيزة الجدوى، ومقاربتهم مؤذية، ومدنها خمس مدن. ويتلوها مملكة تأوي إليها أمة يفسدون في الأرض، حُببَ إليهم الفتك والسفك والاغتيال والمثل مع طرب ولهو، يملكهم أشقر مغرم بالنكب والقتل والضرب، وقد فُتن ـ كما يزعم رواة أخبارها ـ بالملكة الحسنى المذكور أمرها، قد شغفته حباً، ومدنها سبع مدن.

ويتلوها مملكة عظيمة، أهلها غالون في العفة والعدالة والحكمة والتقوى، وتجهيز جهاز الخير إلى كل قطر، واعتقاد الشفقة على كل من دنا وبَعُد، وبذل المعروف إلى من علم

وجهل، وقد جسم حظهم من الجمال والبهاء، ومدنها سبع مدن. ويتلوها مملكة كبيرة تسكنها أمة غامضة الفكر، مولعة بالشر، فإن جنحت للإصلاح أتت نهاية في التأكيد، وإذا وقعت بطائفة لم تطرق طروق متهور، بل توختها بسيرة الداهي المنكر، لا تعجل فيما تعمل، ولا تعتمد غير الأناة فيما تأتي، ومدنها سبع مدن.

ويتلوها مملكة كبيرة منتزحة الأقطار، كثيرة العمّار، بقيعة لا يتمدنون، إنما قرارهم قاع صفصف مفصول باثني عشر حداً، فيها ثمانية وعشرون محطاً، لا تعرج طبقة منهم إلى محط طبقة، إلا إذا خلا مَنْ أمامها عن دَوْرهم، فسار عنه إلى خلافها، وإن أمم الممالك التي قبلها لتسافر إليها وتتردد فيها.

ويليها مملكة لم يدرك أفقها إلى هذا الزمان، لا مدن فيها ولا كور، ولا يأوي إليها من يدركه البصر، وعمّارها الروحانيون من الملائكة، لا ينزلها البشر، ومنها ينزل على من يليها الأمر والقدر، وليس وراءها من الأرض معمور، فهذان الإقليمان بهما يتصل الأرضون والسماوات ذات اليسار من العالم، التي هي المغرب.

فإذا توجهت منها تلقاء المشرق وقع لك إقليم لا يعمره بشر، بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر، إنما هو برّ رحب ويمّ غمْر، ورياح محبوسة ونار مشبوبة، وتجوزه إلى إقليم تلقاك فيه جبال راسية، وأنهار ورياح مرسلة، وغيوم هاطلة، وتجد فيها العقيان واللجين والجواهر الثمينة والوضيعة أجناسها وأنواعها، إلا أنه لا نابت فيه، ويؤيدك عبوره إلى إقليم مشحون بما خلا ذكره إلى ما فيه من أصناف النبات، نجمه وشجره، مثمرة وغير مثمرة، محبه ومبزره، لا تجد فيه من يضيء ويظفر من الحيوان. وتتعداه إلى إقليم يجتمع لك ما سلف ذكره إلى أنواع الحيوانات العجم، سابحها وزاحفها ودارجها ومداومها ومتولداتها، إلا أنه لا أنيس فيه، وتخلص عنه إلى عالمكم هذا، وقد دللتم على ما يشتمله عياناً وسماعاً.

فإذا قطعت سمت المشرق، وجدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان، فإن للشيطان قرنين: قرن يطير وقرن يسير، والأمة السيارة منها قبيلتان: قبيلة في خلق السباع وقبيلة في خلق البهائم، وبينهما شجار قائم، وهما جميعاً ذات اليسار من المشرق. وأما الشياطين التي تطير، فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق، لا تنحصر في جنس من الخلق، بل يكاد يختص

كل شخص منها بصبغة نادرة، فمنها خَلْق طُمس في خلقين أو ثلاثة أو أربعة، كإنسان يطير وأفعوان له رأس خنزير، ومنها خلق هو خداع من خلق مثل شخص هو نصف إنسان وشخص هو فرد رِجل إنسان وشخص هو كف إنسان أو غير ذلك من الحيوان، ولا يبعد أن تكون التماثيل المختلطة التي يرقمها المصورون منقولة من ذلك الإقليم، والذي يغلب على أمر هذا الإقليم قد رتّب سككاً خمساً للبريد جعلها أيضاً مسالح لمملكته، فهناك يختطف من يستهوي من سكان هذا العالم، ويتثبت الأخبار المنتهية منها، ويسلّم من يستهوي إلى قيّم على الخمسة، مرصد بباب الإقليم، ومعهم الأنباء في كتاب مطوي مختوم، لا يطلع عليه إلا القيّم، إنما له وعليه أن يوصل جميعه إلى خازن يعرضه على الملك، وأما الأسرى فيتكلفهم هذا الخازن، وأما آلاتها فيستحفظها خازناً آخر، وكلما استأثروا من عالمكم أصنافاً من الناس والحيوان وغيره تناسلوا على صورهم مزاجاً منها وإخراجاً إياها.

ومن هذين القرنين من يسافر إلى إقليمكم هذا، فيغشى الناس في الأنفاس، حتى تخلص إلى السويداء من القلوب، فأما القرن الذي في صورة السباع من القرنين السيارين فإنه يتربص بالإنسان طرّاً أذىً، معتباً عليه، فيسفره ويزين له سوء العمل من القتل والمثل والإيحاش والإيذاء، فيُربّي الجور في النفس، ويبعث على الظلم والغشم.

وأما القرن الآخر منهما فلا يزال يناجي بال الإنسان بتحسين الفحشاء من الفعل، والمنكر من العمل والفجر إليه وتشويقه إليه وتحريضه عليه، قد ركب ظهر اللجاج، واعتمد على الإلحاح حتى يجره إليه جراً.

وأما القرن الطيار فإنما يسوّل له التكذيب بما لا يرى، ويصوّر لديه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع، ويساور سرّ الإنسان أن لا نشأة أخرى، ولا عاقبة للسواء والحسنى، ولا قيوم على الملكوت.

وإن من القرنين لَطوائفَ تصاقب حدود إقليم وراء إقليمكم، تعمره الملائكة الأرضية، تُهدى بهدي الملائكة، قد نزعت عن غواية المردة، وتقيّدت سِيَر الطيبين من الروحانيين؛ فأولئك إذا خالطوا الناس لم يعبثوا بهم ولا يضلوهم، ويحسن مظاهرتهم على تطهيرهم، وهي جنّ وجنّ، ومن حصّل وراء هذا الإقليم وَعَلَ في أقاليم الملائكة؛ فالمتصل

منها بالأرض إقليم سكنته الملائكة الأرضيون، وإذ هم طبقتان: طبقة ذات الميمنة وهي عاملة أمارة، وطبقة تحاذيها ذات الميسرة وهي مؤتمرة عمّالة، والطبقتان تهبطان إلى أقاليم الجن والإنس هوياً، وتمعنان في السماء رقيّاً، ويقال: إن الحفظة الكرام والكاتبين منهما، وإن القاعد مرصد اليمين من الأمّارة وإليه الإملاء، والقاعد مرصد اليسار من العمّالة وإليه الكتاب.

ومن وُجد له إلى عبور هذا الإقليم سبيل خلص إلى ما وراء السماء خلوصاً، فلمح ذرية الخلق الأقدم، ولهم ملك واحد مطاع، فأوّل حدوده معمور بخدم لملكهم الأعظم، عاكفين على العمل المقرب إليه زلفى، وهم أمة بررة لا تجيب داعية نَهَم أو قرم أو غلمة أو ظلم أو حسد أو كسل، قد وُكّلوا بعمارة ربض هذه المملكة ووقفوا عليه، وهم حاضرة متمدنون، يأوون إلى قصور مشيدة، وأبنية سريّة تُنُوفُ في عجن طينتها، حتى العجن ما لا يشاكل طينة إقليمكم، وإنه لأجلد من الزجاج والياقوت، وسائر ما يستبطأ أمد بلائه، وقد أملي لهم في أعمارهم، وأُنسئ في آجالهم، فلا يحرمون دون أبعد الآماد، ووتيرتهم عمارة الربض طائعين.

وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطاً بملكهم، مصرّون على خدمة المجلس بالمثول، وقد صينوا فلم يتبدلوا بالاعتمال، واستخلصوا للقربى، ومكّنوا من رموق المجلس الأعلى والحفوف حوله، ومتعوا بالنظر إلى وجه الملك وصالاً لا فصال فيه، وحلّوا تحلية اللطف في الشمائل والحسن والثقافة في الأذهان والنهاية في الإشارات، والرواء الباهر والحسن الرائع والهيئة البالغة، وضرب لكل واحد منهم حد محدود ومقام معلوم، ودرجة مفروضة لا يُنازع فيها ولا يُشارك، فكل من عدّاه يرتفع عنه أو يسمح نفساً بالقصور دونه.

وأدناهم منزلة من الملك واحد، هو أبوهم وهم أولاده وحفدته، وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه، ومن غرائب أحوالهم أن طبائعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم، وأن الوالد منهم، وإن كان أقدم مدة، فهو أسبغ منّة وأشد بهجة، وكلهم مسخرون وقد كفوا الاكتفاء.

والملك أبعدهم في ذلك مذهباً، ومن عزاه إلى عِرق فقد زل، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى، قد فات قدر الوصاف عن وصفه، وحادت عن سبيله الأمثال، فلا يستطيع ضاربها إلا بتبيان أعضال، بل كله لحسنه وجه، ولوجوده يد، يعفي حسنه آثار كل حسن، ويحقر كرمه نفاسة كل كرم، ومتى همّ بتأمله أحد من الحافين حول بساطه غض الدهش طرفه فآب حسيراً، يكاد بصره يُختطف قبل النظر إليه، وكان حسنه حجاب حسنه، وكان ظهوره سبب بطونه، وكان تجليه سبب خفائه، كالشمس لو انتقيت يسيراً لاستعلنت كثيراً، فلما أمعنت في التجلي احتجبت، وكان نورها حجاب نورها.

وإن هذا الملك لمطلع على ذويه بهاءه، لا يضن عليهم بلقائه، وإنما يؤتون من دنو قواهم دون ملاحظته، وإنه لسمح فياض، واسع البر، غمر النائل، رحب الفناء، عام العطاء، من شاهد أثراً من جماله وقف عليه لحظة ولا يلفته عنه غمزة، ولربما هاجر إليه أفراد من الناس، فيتلقاهم من فواضله ما ينوبهم ويشعرهم احتقار متاع إقليمكم هذا، فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون.

قال الشيخ حي بن يقظان: لولا تعزبي إليه بمخاطبتك، منبهاً إياك، لكان لي به شاغل عنك، وإن شئت اتبعتني إليه، والسلام[1].

المطلب الثاني: شرح بعض رموز القصة عند ابن سينا

أورد فيما يأتي بعض الرموز التي وضعها ابن سينا في رسالته حي بن يقظان، وماذا أراد من تلك الرموز؟ وما الذي يرمي إليه من إشاراته وإيماءاته؟ وهي كما يأتي:

1. حي بن يقظان: يرمز إلى العقل الفعال[2]، أو النفس الملكية المفكرة، وهو عقل خالد حي لا يتغير ولا يهرم، وابن يقظان: يفيد صدوره عن القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا

(1) انظر: زيدان، يوسف، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، دار الشروق مصر، الطبعة الأولى عام 2008 م، النص كامل من ص 113 – 123.

(2) انظر. عبد المقصود، الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، رسالة دكتوراه، مقدمة إلى كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة، إشراف الأستاذ الدكتور صلاح عبد العليم إبراهيم، د. ت، ص 317.

نوم، وفيه من صفات القيوم الانتباه واليقظة الدائمة، بمعنى أنه واعي لما يـدور حولـه، ومدرك للموجودات والعالم.

2. وربما حي بن يقظان هو ـ كما يقول الدكتور عادل محمـود ـ: "يمثـل شخـصية الإنـسان الكامل، الذي سيصبح عند صاحبنا الحكيم المتأله أو القطب، والذي يجمع بين البحث الفلـسفي والذوق الصوفي"[1]، وهو عند ابن طفيل الذي "يبلغ أعلـى درجـات الكـشف والحقيقة دون مرشد من تعليم أو تقليد، وإنما بالفطرة والأسلوب الذاتي"[2].

3. بلاد برزة: يرمز بها إلى الجسم الإنساني، فحين يقول ابن سينا: "حـين مقـامي بـبلادي برزة" يعني حلول الروح أو النفس في الجـسد، وأطلـق لفظـة (بـرزة) ليـشير إلى بـروز العقل من خلال الجسم، وظهور النفس على الأعضاء الظاهرة[3].

4. ميل الرفقاء: إمكانية استعداد العقل الإنساني للتلقي من العقل الفعال[4].

5. بعض المتنزهات: هي الأمور العقلية والتأملات[5]، التي يـشير إليهـا بهـذا اللفـظ لأن فيها الراحة واللذة والسعادة.

6. شيخ بهي أوغل في السن: إشارة إلى أن الحكمة الإشراقية لا تأتي إلا بعد طول التأمل والإمعان في الرياضة الروحية، وهذا يحتاج إلى نضوج العقل والفكر، ولا يأتي إلا مع تقدم السنين.

7. بيت المقدس: العقول القدسية المفارقة[6]، ويعرفه التهانوي بأنه: "قبلة امتهاي بيـشينيان ودر اصطلح صوفية دلـي را كوينـد كـه بـاك باشـد از لـوث غـيري، كـذا في كـشف

---

(1) بدر، عادل محمود، الرسائل الصوفية عند شهاب الدين السهروردي، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا مصر، الطبعة الأولى عام 2000 م، ص 125.

(2) المرجع السابق، ص 125.

(3) انظر زيدان، يوسف، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، ص 113 في الهامش.

(4) انظر: الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 317.

(5) انظر: يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، ص 113 في الهامش.

(6) انظر الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 317.

اللغات[1]، وعندما ترجم أحمد حسن بسج هذا التعريف قال: "هو قبلة الأمم السابقة، وفي اصطلاح الصوفية: هو القلب الصافي عن القلوب بالغير"[2]، ومن هذا يمكن القول: إن ابن سينا أراد من رمزه (لبيت المقدس)، وإنها بلد حي بن يقظان: بالقلب الصافي والمتوجه بالكلية إلى الله تعالى.

8. السياحة في أقطار العوالم: يشير إلى التأمل في (أقطار العوالم) الحسية والعلوية.

9. علم الفراسة: يعرفه القنوجي بأنه "علم تعرف منه أخلاق الناس من أحوالهم الظاهرة من الألوان والأشكال والأعضاء، وبالجملة: الاستدلال بالخُلُق الظاهر على الخُلُق الباطن"[3]، ويشير به ابن سينا إلى حكمة الإشراق، التي هي مصدر المعرفة.

10. الذي أمامك باهت مهذار يلفق الباطل تلفيقاً: باهَتَ فلاناً: أي استقبله بالبهتان، والبهتان: الكذب المفترى، ومهذار: هو من يكثر في كلامه من الخطأ والباطل[4]، حيث يشير ابن سينا إلى قوى النفس، وهي هنا قوة الخيال، التي تزين للنفس الباطل، وتجعل الزور حقاً، وتقلب الكذب صدقاً"[5].

11. الذي عن يمينك أهوج، إذا انزعج هائجه لم يقمعه نصح: الهيج: الحرب أو الريح الشديدة، والهائج هي الثورة والغضب[6]، حيث يشير ابن سينا إلى قوة الغضب[7]، التي تتملك النفس وتسيطر عليها، وتجعل النفس لا تقبل النصح ولا الحق، وهي قوة نارية تشتعل في النفس فتحرق فيها المعاني الجميلة والقيم والأخلاق الفاضلة.

---

(1) انظر التهانوي، محمد علي بن علي بن محمد ت 1158هـ كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 2، عام 2006 م، ج 1 ص 150.

(2) انظر: المرجع السابق، ج 1 ص 150 في الهامش

(3) القنوجي، صديق بن حسن ت 1307هـ أبجد العلوم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، عام 2002 م، ص 455

(4) انظر المعجم الوسيط، مادة بهَتَ، ومادة هَذَرَ

(5) انظر يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، ص 115 في الهامش.

(6) انظر: المعجم الوسيط، مادة هيج.

(7) انظر: يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، ص 115 في الهامش.

12. الذي عن يسارك قذر شره قرم شبق: الشره: هو الشديد الحرص على الشيء واشتهاؤه له، والقرم: هو الذي يتعلم الأكل إبان الفطام وهو الشديد الشهوة، والشبق: هو من اشتدت شهوته للأنثى[1]، أشارة إلى قوة الشهوة[2]، التي لا يشبع منها الإنسان، وهي على الدوام تطلب منه المزيد ولا تكتفي.

13. ربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم: يشير إلى غربة النفس في البدن، وأنها ارتحلت من العالم العلوي إلى عالم المادة وتلبست بالبدن، وفي هذا غربة للنفس.

14. الشكس الزعر: شكس: ساء خلقه وعسر في معاملته، والزعر: هو الذي ساء خلقه وقل خيره[3]، أشارة من ابن سينا مرة أخرى إلى قوة الغضب.

15. الأرعن النهم: الأرعن: هو الأهوج في منطقه، والنهم: هو المفرط في الشهوة والرغبة[4]، وهنا أشارة أخرى إلى قوة الشهوة.

16. المموه المتخرص: المموه: هو المطلي بذهب أو فضة وليس جوهره منهما أو هو الملبس بالباطل، والمتخرص: هو الكاذب في القول والمفتعل له[5]، وكذلك يشير ابن سينا إلى قوة الخيال.

17. الفرقة عن الرفقة: إشارة إلى الموت[6]، ومفارقة النفس للبدن، وانتقالها إلى حياة أخرى، هي حياتها الحقيقية التي سوف تحيا بها على الأبد.

18. الأقاليم: يشير بها ابن سينا إلى أقسام العلوم، أو إلى أنواع المعارف الطبيعية (العلوم الفيزيقية)، والمعارف ما وراء الطبيعة (العلوم الميتافيزيقية).

---

(1) انظر. المعجم الوسيط، مادة شره ومادة قرم ومادة شبق.

(2) انظر يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، ص 115 في الهامش

(3) انظر: المعجم الوسيط، مادة شكس، ومادة زعر.

(4) انظر: المعجم الوسيط، مادة رعن، ومادة نهم

(5) انظر: المرجع السابق، مادة موه، ومادة خرص.

(6) انظر: يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، ص 115 في الهامش.

19. حدود الأرض: الحدود هي مقتضيات الطبيعة البشرية، من حيث المادة والصورة، وهي لا يمكن التخلص منها إلا عن طريق التصفية والتأمل للوصول إلى العالم العلوي، موطن النفس الإنسانية[1].

20. حد يحده الخافقان: يقصد به عالم المادة، فهو عالم محدود له أبعاد وطول وعرض، ويخضع للحواس، وهذه من صفات المادة.

21. حد المغرب: يشير إلى جهة العقل الواعي المفكر.

22. حد المشرق: يشير إلى جهة العالم العلوي، الذي منه تشرق الأنوار على العقل الإنساني لتهديه إلى طريق الخير والسعادة.

23. البعد عن الرفقاء: التحرر من عالم المادة إلى عالم المعقولات[2].

24. البحر الكائن بأقصى المغرب: طريق المادة[3].

25. البحر تلقاء المشرق: الصور المعقولة المحضة[4].

26. ولم يترسب في البحر المحيط: يشير إلى الضلال والتخبط في الشهوات واللذائذ الدنيوية.

27. جبل قاف: يشير إلى عالم المادة والكون[5].

28. ولم تدهدهه الزبانية دهدهة إلى الهاوية: الدهدهة: هي الدحرجة، ودهده الشيء: قلّب بعضه على بعض، والزبانية: من زبنه أي دفعه ورمى به، وهي أصلها الشُرَط وسُمّيَ بها بعض الملائكة لدفعهم أهل النار إليها[6]، ويشير ابن سينا هنا إلى أن اندفاع النفس وإفراطها في الشهوات المادية وتسلط الخيال عليها؛ يؤدي بها إلى السقوط في العالم الظلماني.

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص 116 في الهامش

(2) انظر: الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 318.

(3) انظر: الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 318.

(4) انظر: المرجع السابق، ص 318.

(5) انظر: يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، ص 116 في الهامش.

(6) انظر: المعجم الوسيط، مادة دهده، ومادة زبنه.

29. فاستزدناه شرح هذه العين: هي النور الإلهي المتجلي على الإنسان في لحظات الرياضة والتأمل، أو هي حالة الإشراق المتجاوزة لعالم الحس والمحسوسات[1].

30. أفضى إلى فضاء غير محدود قد شُحن نوراً: يشير إلى الكشف والإشراق.

31. فيعرض له أول شيء عين خرارة: خرَّ الماء: أي أحدث صوتاً، والخرارة: هي عين الماء الجارية[2]، يشير ابن سينا إلى أول الأنوار الإلهية المتجلية على النفس الإنسانية، وأنها تتوالى على النفس وتصلها بعالم العقول المفارقة.

32. تمدّ نهراً على البرزخ: البرزخ: هو الحاجز بين الشيئين، وما بين الموت والبعث؛ فمن مات فقد دخل البرزخ[3]، ويشير ابن سينا إلى العالم المتوسط بين عالم الحس وعالم العقول المفارقة[4]، وهو الروح الأعظم، وعالم المثال هو الحائل بين الأجسام الكثيفة والأرواح المجردة، وعلى قول الحكماء الإشراقيين: الجسم هو برزخ[5]، وعليه فالبرزخ هنا عند ابن سينا هو البدن (المحسوس) الذي يحمل النفس (الجوهر).

33. من اغتسل منها خفّ على الماء: يشير بقوله (خف على الماء) إلى أنه مَنْ حصلت له حالة الوصول والكشف؛ انعدمت عنده قوانين الطبيعة ونواميس المادة وخرق العادة.

34. العين الحامئة: حمِئ الماء: تكدر وتغيرت رائحته[6]، يقصد بها نهايات الوجود الإنساني المادي[7].

35. وإنما يتلمح المهاجرون إليه لمعة نور: يقصد بالمهاجرين: المتأملين الذين يطلبون الحكمة الإشراقية، التي فيها النور والفضيلة.

---

(1) انظر: يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، ص 116 في الهامش.

(2) انظر: المعجم الوسيط، مادة خرَّ.

(3) انظر: المعجم الوسيط، مادة البرزخ

(4) انظر: يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، ص 116 في الهامش.

(5) انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1 ص 155، في الهامش.

(6) انظر: المعجم الوسيط، مادة حمأ.

(7) انظر: يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، ص 117 في الهامش.

36. غشيته غواش من صورها:غشيَ الليل: أظلم، وغشيه الموت: أتاه، وجمعها غـواش[1]، يقصـد ابن سينا بها أن المخلوقات الأرضية تتصارع وتسعى للبقاء، وهذه أمور ترجـع فيها إلى طبيعتها المادية التي تحكمها وتسيطر عليها[2].

37. فهذا إقليم خراب، سبخ، مشحون بالفتن والهَيَج، والخصام والهَـرَج، يـستعير البهجـة من مكان بعيد: سَبَخَ: سكن وفتر، وأسبخت الأرض: أي كانت ذات نزّ وملح، فهـي لا تصلح للزراعة، وهَرَجَ في الحديث: أفاض فيه وخلط، وهرج القوم: وقعوا في فتنـة واختلاط وتقاتل[3]، يشير ابن سينا مرة ثالثة إلى قـوى الـنفس الإنـسانية، (فـالإقليم) يقصد به البدن الذي حلـت فيـه الـنفس، (والفـتن والهـيج) إشـارة إلى قـوة الـشهوة، (والخصام والهرج) إشارة إلى قوة الغضب، (ويستعير البهجة..) إشارة إلى قوة الخيال.

38. محط أركان السماء: يشير ابن سينا إلى الفلك الأعلى.

39. غرباء واغلين: وغل في الشيء: أمعن فيـه، وأوغـل في الـبلاد: ذهـب وبـالغ وأبعـد، والواغل: الداخل علـى طعـام القـوم مـن غـير دعـوة[4]، وهـم المتـأملون العـارفون الواصلون، وقد أطلق عليهم ابن سينا هذه اللفظة (غرباء) لأنهم انسلخوا عـن العـالم المادي؛ فصارت نفوسهم كأنها في حالها تلك في غربة، أو أن الـنفس قـد هبطـت مـن عالمها العلوي إلى العالم المادي؛ فهي تسكن في غير موطنها الأصـلي؛ ولـذلك هـي في غربة.

40. المدن التسع: هي مدارات الأفلاك والكواكب السيارة.

41. المدن الخمس: هي الحواس الخمس: السمع والبصر واللمس والذوق والشم.

---

(1) انظر: المعجم الوسيط، مادة غشيَ.

(2) انظر: يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، ص 117 في الهامش

(3) انظر: المعجم الوسيط، مادة سبخ، ومادة هرج.

(4) انظر: المعجم الوسيط، مادة وغل.

42. مملكة لم يُدرك أفقها إلى هذا الزمان: يقصد ابن سينا الملأ الأعلى أو العالم العلوي، الذي لا تدركه النفس في حياتها الدنيوية، وإنما تصل إليه بعد الموت، وذلك عند قوله: "وعمارها الروحانيون من الملائكة" يريد بذلك روحانية النفس الإنسانية.

43. قرن يطير: هو القوى المدركة في الإنسان[1].

44. قرن يسير: هو القوى المحركة للإنسان[2].

45. الشياطين التي تطير: يرمز بها ابن سينا الوسوسة والتزيين للنفس الأمارة بالسوء.

46. سككاً خمساً للبريد: هي المراكز الحسية في المخ التي تصل إليها المعارف عبر الحواس الخمس[3].

47. الأسرى: إشارة إلى المدركات الحسية[4].

48. الخازن: هو الوهم والخيال[5].

49. القرن الذي في صورة السباع من القرنين السيارين: يقصد القوة التي تحرك الإنسان وتجره للغضب، واستعار ابن سينا لفظة (السباع) لأن فيها معنى القوة والبطش.

50. أقاليم الملائكة: العقول المجردة من العقل الأول حتى العقل الفعال[6].

51. ذرية الخلق الأقدم: هم في مجموعهم العقل الفعال.

52. ولهم ملك واحد مطاع: يشير ابن سينا إلى العقل الأول.

53. الثقافة في الأذهان: ثقف: أي صار حاذقاً فطناً، والثقافة: هي العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها[7]، حيث يشير ابن سينا إلى حالة الوصول، ومنتهى اللذة العقلية، حيث يُحَصّلُ فيها الكمال في الخير والجمال.

---

(1) انظر: يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، ص 119 في الهامش.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 119 في الهامش.

(3) انظر: يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 120 في الهامش.

(4) انظر: المرجع السابق، ص 120 في الهامش

(5) انظر: المرجع السابق، ص 120 في الهامش.

(6) انظر: الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 318.

(7) انظر: المعجم الوسيط، مادة ثقف.

54. وهم أولاده وحفدته: الحفدة هم العقول العلوية[1].

55. والملك أبعدهم في ذلك مذهباً: يقصد ابن سينا (بالملك) هو الله، وهو (أبعدهم في ذلك مذهباً) في تشبيهه بالمخلوقات، (فمن عزاه إلى عرق فقد زل) أي من شبهه بأحد من خلقه أو بصفات المخلوقات فقد ضل في ذلك وزاغ عن الحق والصواب.

56. حسنه حجاب حسنه: يشير ابن سينا إلى التصوف الظاهر والباطن، أو إلى باطن الشريعة وظاهرها.

المبحث الثالث: المعنى العام لقصة حي بن يقظان عند ابن سينا

ينطلق ابن سينا في رسالة حي بن يقظان في رحلة العقل الإنساني ليصل به إلى الملكوت الأعلى، ويرمز بشخص حي بن يقظان في هذه الرحلة للنوع الإنساني، ويقظان أي العقل اليقظ، ويمكن القول كذلك أنه يرمز بحي إلى العقل الفعال.

هذه الرحلة هي معراج العقل الإنساني من العالم المادي إلى العالم العلوي، حيث أن النفس هي نقطة الاتصال بين الماديات والروحانيات، وفي بداية الرسالة يبين ابن سينا كيف التقى بشخص حي ويمثله بصورة شيخ بهي (أخنت عليه السنون)[2]، ولكنه مع ذلك (لم يهن منه عظم) وهو بذلك يشير إلى العقل الفعال، وأن المعقولات لا يلحقها الهرم، أو أن النفس التي هي (جوهر بسيط) لا يؤثر فيها طول السنين والزمان.

ويعّرف حي بن يقظان بنفسه، فاسمه حي بن يقظان: ليدل على الحياة والعقل، وبلده بيت المقدس: أي أن العقل أصله من العقول القدسية المفارقة، وحرفته السياحة في الأرض: إشارة إلى التأمل والرياضة العقلية.

---

(1) انظر يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، ص 122 في الهامش

(2) أخنى عليه الدهر: طال، وأهلكه وأتى عليه، انظر: المعجم الوسيط، مادة خنى.

ثم بعد ذلك يبدأ ابن سينا في بيان علم الفراسة، الذي يشير به إلى الإشراق وهو من العلوم العالية الشريفة، ولا يتم إلا بعد (موات من الطبائع) [1]، أي إماتة الحواس.

ويجعل ابن سينا هذا العلم منطلقاً له في بيان القوى النفسانية، والتي يصفها بأنها (رفقة سوء، ولن تكاد تسلم منهم)، وهذه القوى هي ـ كما يرمز إليها ابن سينا:

1- قوة الخيال والوهم، والتي يقول عنها: "وأما هذا الذي أمامك فباهت مهذار، يلفق الباطل تلفيقاً"[2].

2- قوة الغضب، والتي يقول عنها: "وهذا الذي عن يمينك أهوج، إذا انـزعج هائجه لم يقمعه النصح"[3].

3- قوة الشهوة الحسية، والتي يقول عنها "وهذا الذي عن يسارك فقذر شره، قرم شبق، لا يملأ بطنه إلا التراب"[4].

وهذه القوى لا يمكن التخلص من شرورها إلا بالارتقاء إلى العالم العلوي، وترك المادة والاستعلاء على الحواس، حيث يشرق على النفس النور الإلهي، فهذه القوى تكبل النفس وتحجزها عن العودة إلى موطنها الأصلي (العالم العلوي) فهي في غربة، "لا يبرئك عنهم إلا غربة، تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم"[5] كما يقول أبن سينا، وهنا يقتبس ابن سينا هذه اللفظة وهذا المعنى من الحديث النبوي (بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء) [6].

---

(1) الموات: ما لا حياة فيه ولا روح فيه، وقيل أرض غير عامرة، وهو ضد الحياة، ويراد به أيضاً ما يقابل العقل والإيمان، والطبائع. جمع طبع، وطبع الشيء: صاغه وصوره في صورة ما، انظر. المعجم الوسيط، مادة موت، ومادة طبع. وانظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 4 ص 108

(2) يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، نص ابن سينا، ص 114.

(3) المرجع السابق، نص ابن سينا، ص 114.

(4) المرجع السابق، نص ابن سينا، ص 114.

(5) المرجع السابق، نص ابن سينا، ص 115.

(6) رواه مسلم عن أبي هريرة وعن ابن عمر، انظر: النووي، الإمام محي الدين ت 676هـ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، تقديم الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط 5، عام 1998 م، حديث رقم 370 و 371.

ثم يبين ابن سينا كيفية التحكم بهذه القوى والسيطرة عليها، فيقول إنه عليك أن "تتسلط بهذا الشكس الزعر (يعني قوة الغضب)، على هذا الأرعن النهم (يعني قوة الشهوة)، (....) وأما هذا المموه المتخرص (يعني قوة الخيال)، فلا تحتجّ إليه (أي تجعل منه الدليل والبرهان)، أو يأتيك موثقاً من الله غليظاً (أي برهان وآية من الله)"[1].

ويوضح ابن سينا بعد ذلك (سبيل السياحة) يعني التأمل والرياضة، وأنها مصدر المعرفة، وهذه السبيل لا يقدر عليها الجميع، لأن فيها العزلة والانقطاع عن الناس وعن الشهوات.

ويستمر ابن سينا في بيان حقائق العالم المحسوس وأقاليمه الجغرافية، وأن المعارف نوعان: طبيعية وما وراء الطبيعة، ويرمز بعلم الطبيعة بلفظة (حدود الأرض)، وأما علوم ما وراء الطبيعة فيرمز لها ابن سينا بقوله: "حدان غريبان: حد المغرب (يعني عالم العقول)، وحد قِبَلَ المشرق (يعني عالم الإشراق أو العالم العلوي)"[2].

ويفصل ما بين علوم الطبيعة وعلوم ما وراء الطبيعة: (البرزخ)، الذي هو العالم المتوسط بين عالم الحس (الطبيعة) وعالم العقول المفارقة (ما وراء الطبيعة)، وفي بيانه هذا تظهر فكرة:

العالم الصغير (الإنسان) والعالم الكبير (الكون) عند ابن سينا، فهو يذكر أقاليم العالم في القصة، وفي الحقيقة يشير بها إلى أخلاق وصفات الإنسان، من ذلك: حديثه عن الإقليم الذي طوقه كل حيوان ونبات، وهذا الإقليم "غشيته غواش غريبة من صورها"[3] وغلب عليه صخب الكائنات الأرضية وصراعها، وهو أمر راجع إلى طبيعة المادة، والإنسان فيه تجده ـ كما يقول ابن سينا ـ يسلك مسلك البهائم، وليس فيه نظام ولا قانون، فهو "إقليم خراب،

---

(1) يوسف زيدان، **حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس**، نص ابن سينا، ص 115

(2) يوسف زيدان، **حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها**، نص ابن سينا، ص 116.

(3) يوسف زيدان، **حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها**، نص ابن سينا، ص 117.

سبخ[1]، مشحون بالفتن والهيج، والخصام والهَرَج، يستعير البهجة من مكان بعيد[2]، حيث يشير من جديد إلى قوى النفس الإنسانية، التي تصدر عنها أخلاقه. فقوله مشحون بالفتن والهيج يشير إلى قوة الشهوة، وقوله والخصام والهرج يشير إلى قوة الغضب، وقوله يستعير البهجة يشير إلى قوة الخيال. ففي كلامه هذا تظهر فكرة مقابلة (الكون) العالم الكبير للعالم الصغير (الإنسان).

ثم يتحدث ابن سينا عن تقسيم الأفلاك وعن الطبائع والأخلاق ويشير إلى حواس الإنسان وميزاتها ويعيد الحديث عن قوى الإنسان ويركز على قوتي الغضب والشهوة، اللتين هما مصدر كل شر ورذيلة.

ويعرج في حديثه على الأخلاق الحميدة والمعروف والعلم. ويقف مرة أخرى عند قوة الخيال والتوهم، ويتحدث بعد ذلك عن علوم ما وراء الطبيعة، وعن العالم العلوي والملأ الأعلى، ويبين صلة العالم العلوي بالإنسان وكيفية الاتصال؛ فالعالم العقلي يتصل بالعالم الحسي بطريق التأمل والرياضة والإشراق.

ومراحل الإشراق عند ابن سينا هي كما يأتي:

1- المجاهدة، فيقول "وتجوزه إلى إقليم تلقاك فيه جبال راسية، وأنهار ورياح مرسلة"[3].

2- الإرادة، حيث يقول "ويؤديك عبوره (يعني الإقليم الأول) إلى إقليم مشحون بما خلا ذكره (يعني من الجواهر الثمينة) إلى ما فيه من أصناف النبات، نجمه وثمره، مثمرة وغير مثمرة..."[4].

---

(1) سَبَخ. تباعد، والسَّبخة: أرض ذات نز وملح، انظر: الفيروزابادي، أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد الشيرازي ت 817هـ **القاموس المحيط**، اعتنى به حسان عبد المنان. بيت الأفكار الدولية، لبنان. طبعة عام 2004 م، مادة سبخ.

(2) يوسف زيدان، **حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس**. نص ابن سينا، ص 117.

(3) انظر. يوسف زيدان، **حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها**، نص ابن سينا، ص 119.

(4) انظر: المرجع السابق، نص ابن سينا، ص 119.

3- الوصول، حيث يقول وتتعداه إلى إقليم، يجتمع لك ما سلف ذكره، إلى أنواع الحيوانات العجم، سابحها وزاحفها...[1].

وفي الأخير يتكلم ابن سينا عن (الملك) الذي يصفه بأنه من عزاه إلى عرق[2] فقد زل، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى، قد فات قدر الوصاف عن وصفه...[3]، وهذه صفات لا تليق إلا بالله تعالى، حيث يريد نفي التشبيه عنه، وتأويل صفات الذات العلية، فيقول في ذلك: بل كله لحسنه وجه، ولوجوده يد، يعفي حسنه آثار كل حسن، ويحقر كرمه نفاسة كل كرم، ثم يقول عنه: وإنه لسمح فياض، واسع البر، غمر النائل، رحب الفناء...[4].

وهذه هي الغاية من كتابة هذه القصة: وهي الهجرة إلى الله والفرار إليه، بمعنى الارتقاء في درجات التأمل والإشراق لنيل السعادة الكبرى الحقيقية، وهي لا تكون إلا عند الله تعالى واجب الوجود، حيث يقول ابن سينا في ذلك: ولربما هاجر إليه (أي إلى الله تعالى) أفراد من الناس، فيتلقاهم من فواضله (جمع فضل، ويعني من السعادة)، ما ينوبهم ويشعرهم احتقار متاع إقليمكم هذا (يعني الدنيا)، فإذا انقلبوا من عنده (يعني في حالة التجلي والوصول)، انقلبوا وهم مكرهون[5].

ويجدر ذكر بعض العبارات التي اقتبسها ابن سينا من القرآن الكريم والحديث النبوي، لأدلل على تأثره الكبير بالدين والتزامه الشريعة، أذكر منها:

1- حتى أحطت بها خبراً: اقتباس من قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا﴾[6].

---

(1) انظر: المرجع السابق، نص ابن سينا، ص 119.

(2) العرق: أصل كل شيء، ومجرى الدم في الجسد، انظر: المعجم الوسيط، مادة عرق

(3) انظر: يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس، نص ابن سينا، ص 122.

(4) انظر: المرجع السابق، نص ابن سينا، ص 122.

(5) انظر: المرجع السابق، نص ابن سينا، ص 123.

(6) سورة الكهف، آية رقم 91.

2- لا يملأ بطنه إلا التراب: اقتباس من حديث ابن عباس عن النبي ﷺ: لو أن لابن آدم وادياً من ذهب أحب أن يكون له واديان، ولن يملأ فاه إلى التراب، ويتوب الله على من تاب[1].

3- أو يأتيك موثقاً من الله غليظاً: اقتباس من قوله تعالى: ﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ ۖ فَلَمَّآ ءَاتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ ٱللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾[2].

4- عيناً حامئة: اقتباس من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا ۗ قُلْنَا يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾[3].

5- قد شغفته حباً: اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِى ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ ۖ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ۖ إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[4].

6- وجدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان: اقتباس من حديث إسلام عمرو بن عبسة الطويل، وفيه قوله ﷺ: 'صلِّ صلاة الصبح، ثم أقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس حتى ترتفع، فإنها تطلع حين تطلع بين قرني الشيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار...' الحديث[5].

---

(1) رواه البخاري عن أنس بن مالك وابن عباس ومسلم عن ابن عباس، انظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر ت 852هـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق الشيخ عبد العزيز ابن باز، ترقيم الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، دار السلام في الرياض، ودار الفيحاء في دمشق، ط 1، عام 1997 م، حديث رقم 6439، وانظر. النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، حديث رقم 2415

(2) سورة يوسف، آية رقم 66.

(3) سورة الكهف، آية رقم 86.

(4) سورة يوسف، آية رقم 30.

(5) رواه مسلم عن عمرو بن عبسة، انظر النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، حديث رقم 1927.

7- ويقال إن الحفظة الكرام والكاتبين منهما: اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَـٰفِظِينَ ۝ كِرَامًا كَـٰتِبِينَ ۝ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾[1].

8- يأوون إلى قصور مشيدة: اقتباس من قوله تعالى: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَـٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾[2].

9- غض الدهش طرفه فآب حسيراً، يكاد بصره يختطف قبل النظر إليه: اقتباس من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾[3].

10- ولربما هاجر إليه أفراد من الناس: اقتباس من حديث عمر بن الخطاب عن النبي ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه"[4].

11- فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون: اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱنقَلَبُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَهْلِهِمُ ٱنقَلَبُوا۟ فَكِهِينَ﴾[5].

---

(1) سورة الانفطار، آية رقم 10 – 13.

(2) سورة الحج، آية رقم 45

(3) سورة الملك، آية رقم 4.

(4) رواه البخاري ومسلم عن عمر بن الخطاب، انظر: العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، حديث رقم 1، وانظر: النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، حديث رقم 4904.

(5) سورة المطففين، آية رقم 31.

الفصل الرابع

النبوة عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

يتكلم ابن سينا في رسالته حي بن يقظان عن (بيت المقدس)، التي هي بلد حي بن يقظان، ويريد بذلك الإشارة إلى النبوة، من خلال رمزه (لبيت المقدس) بالعقول القدسية المفارقة، التي هي نفوس الأنبياء، وعقولهم التي فارقت العقل الفعال وفاضت منه.

وأما (السياحة في أقطار العوالم) فهي طريق النبوة، وسبيل تحصيل المعارف الإلهية، فالتأمل الذي يؤدي إلى الإلهام والكشف (السياحة)، هو وجه من أوجه الوحي، ومصدره من الله تعالى، الذي يشير إليه ابن سينا عندما تحدث عن نسب حي بن يقظان وبلده وحرفته ووجهه بقوله: "ووجهي إلى أبي، وهو حي، وقد عطوت[1] منه مفاتيح العلوم كلا"[2]، هذه (المفاتيح) هي المعارف الإنسانية والمعارف الإلهية، وفيها السعادة والفلاح في الدنيا والآخرة، من خلال تحصيل المعارف الطبيعية والتجريبية النافعة للإنسان، ومن خلال تشريع القوانين وفرض الأخلاق، التي تضبط معاملات الإنسان مع بني جنسه، وتحكم تصرفاته الشخصية؛ لتأخذ به إلى السعادة الحقيقية في الأخرى، حيث يقول ابن سينا في ذلك: "فهداني (يعني الله) إلى الطريق السالكة إلى نواحي العالم، حتى زويت بسياحتي آفاق الأقاليم"[3].

وهنا تظهر حاجة الناس للنبوة، لأن فيها بيان طريق السعادة، ولأنها تعرّف الناس سبيل نجاتهم، وأنها اصطفاء من الله تعالى لمن يشاء من خلقه، ولكن ابن سينا في الوقت نفسه يشير في قصة حي بن يقظان إلى أن النبوة يمكن أن تأتي عن طريق التأمل والرياضة، يوافق ما جاء في كتبه الأخرى، من أن النبوة سبيلها الرياضة العقلية والاستغراق في التأمل، ويمكن لأي إنسان أن يحصل عليها، فبعد بيانه عن (الحدين الغربيين)، اللذين هما عالم العقول

---

(1) العطو: التناول، ومنه أعطية، والتعاطي التناول، وتناول ما لا يحق، والتنازع في الأخذ، وتعاطينا فعطوته. غلبته، انظر. الفيروزآبادي، <u>القاموس المحيط</u>، مادة عطو، وانظر: <u>المعجم الوسيط</u>، مادة عطا.

(2) يوسف زيدان، <u>النصوص الأربعة ومبدعوها</u>، نص ابن سينا، ص 114.

(3) المرجع السابق، ص 114.

والعالم العلوي؛ يقرر أنه لن يعدوه إلا خواص الناس منهم، ومع ذلك فهو أمر لم يأت بالفطرة ومما يفيدها، وإنما جاء بعد التأمل الذي يرمز إليه بقوله: "الاغتسال في عين خرارة إذا هُدي إليها السائح" أي المتأمل[1].

ولم يفصل ابن سينا أكثر من ذلك، لأن قصته حي بن يقظان رمزية ولا مجال فيها للتفصيل، وليس المقصود منها التفصيل أكثر من الرمز والإشارة.

وأما تفصل النبوة عند ابن سينا فيمكن التعرف عليه من خلال مؤلفاته الأخرى، وسوف أستعرض ذلك فيما يأتي إن شاء الله تعالى، وبيان ذلك:

النبوة في اللغة: "الإخبار، والنبي هو: الذي يخبر عن الله"[2]، فهي الإخبار عن الشيء، والنبي هو المخبر عن ربه، والنبي عند ابن سينا هو: "المبلغ للمحجوب من الحقائق السماوية أولاً، والمطلوب من الخَلْق اتجاه الخالق من الأعمال الأرضية ثانياً"[3]، وهو بذلك يفرق بين الذي يعبر عن أفكاره الداخلية، وبين الهاتف الخارجي، ويخرج منه حديث النفس والوسوسة والهلوسة، ويبدو هذا من قوله "الحقائق السماوية" التي يعني بها الغيبيات، وقوله: "الأعمال الأرضية" التي يعني بها الشرائع المنزلة.

وللنبوة ثلاث اعتبارات عند ابن سينا: نفسي وتاريخي وفلسفي.

ويقول ابن سينا عن الاعتبار النفسي: هو تأمل شديد وطويل يستعصي فيه المتأمل على أي ممثل أرضي دنيوي ملموس، وهو تأمل عميق يشع في جوانب النفس، وانكماش على عالم الذات، بحيث لا يرى الإنسان فيه من صور الوجود إلا ذاته، ويستعلي بأفكاره حتى تخامر ما وراء المحجوب - المحجوب عن العقل لضعف الحواس عن الإدراك[4] - وهذا الكلام فيما أرى هو دفع بمفهوم النبوة في غير محله، وهو أن ابن سينا وضع النبوة في أسمى صفاتها في مربع التأمل الإنساني، وهذا القول يقود إلى اعتبار أن النبوة رياضة بدنية إنسانية،

---

(1) انظر: يوسف زيدان، **النصوص الأربعة ومبدعوها**، نص ابن سينا، ص 116

(2) انظر: الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادة نبأ

(3) ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، دار السعادة، القاهرة مصر، الطبعة الثانية، عام 1938-1957 م ص 188.

(4) انظر: المرجع السابق، ص 189 بتصرف.

أي من الأرض باتجاه السماء، وتنفي الاختيار الإلهي عن الرسول، والله يقول: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[1].

ومن المشاكل التي تطرحها الفلسفة كذلك: ما إذا كان النبي محقاً في اعتقاده أم لا؟ الأمر الذي يجعلني أقول: إن هذا الاعتبار النفسي عند ابن سينا جارى فيه الفلاسفة دون أن يوفق فيه بين الدين والفلسفة، مع أنه لم يشك في أن النبي يكون مقتنعاً اقتناعاً قوياً بأنه ينطق عن الحقيقة الإلهية، وبقول الحق الإلهي[2]، وأن تعاليم الأنبياء كلهم مشبعة بروح إنسانية خالصة تتجلى فيها وحدة الهدف، وتشابه الغايات.

وأما الاعتبار التاريخي فالمفهوم منه عند ابن سينا: أن النبي هو الشخص الذي يربط الخالق بالمخلوق، وأنه المؤسس للشعائر الدينية، وهو الذي يقوم بعملية الاتصال مع الخالق ابتداءً، وأنه ليس مبلغاً عن ربه فحسب، بل هو مؤسس للاعتقاد، وهذا وهم خطير وقع فيه ابن سينا، وأمر مرفوض قطعاً، وهو بذلك يقحم مفهوم (وجهة النظر) في مسائل ليس لنظر النبي فيها سبيل، وإنما هو وحي من الله في الاعتقاد وفي العبادة، وهذا يدخلنا في متاهة التعارض بين النص والواقع التاريخي الممتد.

ويبدأ الاعتبار التاريخي حين ينتقل النبي من تلك العزلة إلى ميدان المشاكل الاجتماعية، فيأخذ في تنظيم الطقوس والشعائر والصور الخارجية، التي تضع حدودها التعاليم الدينية، والتي تنمو بمرور الزمن، ثم بعد هذا يبدأ دور الصراع بين هذه التعاليم وما يثيره العلم من صنوف الاعتراضات حولها، وهذه المرحلة الأخيرة هي الناحية الفلسفية للموضوع[3].

---

(1) سورة الأنعام. آية رقم 124

(2) الحق: مصدر أي يثبت، وفي العرف: هو مطابقة الواقع للاعتقاد، أو هو الحكم المطابق للواقع. والحق الإلهي: هو الحكم الإلهي الموصل إلى الصحيح والصواب اليقيني، الذي لا شك فيه ولا غلط، وهو عند الصوفية: عبارة عن الوجود المطلق غير المقيد بأي قيد، والحق: هو ذات الله تعالى. انظر. التهانوي، <u>كشاف اصطلاحات الفنون</u>. ج 1 ص 450 – 451، في الهامش.

(3) انظر: ابن سينا، <u>النجاة</u>، ص 192 – 193.

والاعتبار الفلسفي يجعله ابن سينا نتيجة منطقية للاعتبار الثاني، لأن الشك بمطلق الخطاب الإلهي يدفعنا إلى الشك بمدى صدق هذا الخطاب، وهل هو حق مطلق أم حق متواضع عليه مقترن بزمن معين ووسط ثقافي معين؟ وهذا الشك هو الذي فتح الباب أمام الفلاسفة لكي يقولوا إن النبوة رياضة بدنية يستطيعها من لازم نوعاً ما من التأمل النفسي والعقلي، ويتجرد عن الماديات حتى يسمو إلى الملأ الأعلى[1]، محاولاً البلوغ بالمعرفة من خلال العلاقة المباشرة المزعومة مع الفارق، وعملية التواصل هذه هي في الأغلب مفترضة وغير ممكنة، وبالتالي المعرفة الناتجة هي غير صادقة أو صادقة في زمن معين، ولا يمكن اعتبارها من مصادر المعرفة[2].

أما كيفية تلقي النبي للوحي "فلا يرجع إلى تزويد الله العبارات، ولا إلى أحاديث النفس، بل فيضان العلوم من الله على لوح قلب النبي بوساطة الملك، وقوة التخيل تتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة، وتجد لوح النفس فارغاً فتنتقش تلك العبارات والصور فيه، فيسمع فيها كلاماً منظوماً، ويرى شخصاً بشرياً، فذلك هو الوحي لأنه إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان، فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى كما تتصور في المرآة المجلوة صورة المقابل، فتارة يعبر عن ذلك بعبارة العبرية وتارة بعبارة العربية، فالمصدر واحد والمظهر متعدد، فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها، وكلما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس الصور فذلك هو آيات الكتاب، وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو إخبار النبوة، فلا يرجع هذا إلى خيال بذهن محسوس مشاهد، لأن الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس الظاهرة، وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنية، فنحن نرى الأشياء بوساطة القوى

---

(1) الملأ: عند الحكماء هو الجسم سُمّيَ به لأنه مليء للمكان، وقيل: هو الجسم غير المتناهي، والملأ الأعلى: هي العقول المجردة والنفوس الكلية، انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 4 ص 102.

(2) انظر: ابن سينا، النجاة، ص 200 – 202

الظاهرة[1]، والنبي يرى الأشياء بوساطة القوى الباطنية، ونحن نرى ثم نعلم، والنبي يعلم ثم يرى[2].

إن ابن سينا أخذ من الفلسفة اليونانية بعض الآراء ومزجها بالتعاليم الإسلامية، وذلك ليوجد فلسفة خاصة تلائم بين العقل والدين، ولم يكن ابن سينا أول فيلسوف قام بهذه المحاولة، فقد سبقه إلى ذلك المدرسة (الأفلاطونية المحدثة) والكندي والفارابي وإخوان الصفا، وإن كان هناك فرق بين الطريق التي سلكها هؤلاء الفلاسفة والطريق التي سلكها ابن سينا، فقد كانت عناية هؤلاء موجهة إلى الناحية النظرية الخالصة، في حين أن ابن سينا جعل كل همه متجهاً نحو الناحية النظرية، ناحية النفس الإنسانية وملكاتها واختباراتها في الحياة، فأخذ من أفلاطون أن مركز الحقائق إنما هو في النظام الروحاني السماوي (في عالم المثل)[3]، وأنه في وسع الإنسان البالغ درجة الكمال أن يصل عن طريق (الفيض)[4] و(الإشراق)[5]

---

(1) القوى الظاهرة. هي القوى النفسانية، وهي إما مدركة أو محركة، والمدركة إما ظاهرة وهي الحواس الظاهرة، وإما باطنة وهي الحواس الباطنة، انظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 3 ص 578

(2) ابن سينا، **الرسالة الشرعية**، حيدر آباد الدكن، عام 1353هـ ص 12.

(3) المثل. بالكسر والسكون عند الحكماء هو المشارك للشيء في تمام الماهية، والمماثلة: إتحاد الشيئين في النوع، أي في تمام الماهية، وعالم المثل هو العالم الذي يشارك العالم الدنيوي في النوع، ويشابهه في الماهية، انظر. التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 4 ص 143 – 144.

(4) الفيض: في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله، وفي اصطلاح العلماء. يطلق على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض، ويطلق أيضاً على دوام ذلك الفعل واتصاله، والمبدأ الفياض أي ذو الفيض وهو الله تعالى وعند بعض الحكماء أنه العقل الأول، وقال الصوفية: الفيض عبارة عما يفيده التجلي الإلهي، والفيض الأقدس عندهم عبارة عن التجلي الحبي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية، والفيض المقدس عندهم عبارة عن التجلي الوجودي الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج، انظر. التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 3 ص 439 – 440 و ج 1 ص 143.

(5) الإشراق أو المعرفة المشرقية هي. الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت إلى الإشراق، الذي هو. ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها يعني من العوائق المادية والحسية، وهي جماع الحكمة بنوعيها. البحثية والذوقية، انظر: السهروردي (المقتول)، أبو الفتوح يحيى بن حبش ت 587هـ **حكمة الإشراق ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق (دوم)**، تحقيق هنري كوربان، طبعة طهران، 1373هـ من المقدمة شرح الشهرزوري، ص 7.

إلى هذه الحقائق، وأخذ من أرسطو أن مركز الحقائق إنما هو في عالم الحس[1]، وأنه لا سبيل إلى تحصيل المعرفة إلا عن طريق الحس، على اعتبار أن للنفس وجهين متلازمين، هما: روحانية النفس من جهة عالم المثل، وتعلقها بالبدن من جهة عالم الحس.

لقد شاع على ألسنة الباحثين في أوروبا في القرون الوسطى أن ابن سينا كان كالمقلد لأرسطو فلم يخالفه في رأي ولا نازعه في حكم[2]، وقد تبعهم بعض كتاب هذا العصر، فظنوا أن ابن سينا أصيب بشلل الفكر تجاه أرسطو[3].

غير أن الواقع أن ابن سينا لم يكن كما وصفوه، فقد نقد آراء أرسطو، وخالفه في كثير من الأسس العامة التي بنى عليها فلسفته، وكان الاستقلال الفكري ظاهراً في آرائه وتعليقاته.

هذا فيما يتعلق بالفلاسفة الذين سبقوا ابن سينا، أما إذا قارنت آراءه بآراء الذين أتوا بعده فإني أجد أنهم لم يصلوا إلى شيء جديد في هذا الباب، فقد استمرت آراء ابن سينا في كتب الغزالي وابن رشد وغيرهما من الفلاسفة في الشرق والغرب[4]، وإن كان هناك اختلاف قليل بينهم من حيث تصويرهم لهذه الآراء، فقد كان بعضهم عقليين في نزعتهم فرأوا أن النبوة نوع من المعرفة، في حين أن البعض الآخر منهم رأى أنها ذوق باطني تتذوقه الروح.

بعد هذا العرض، أستطيع القول: إن ابن سينا لم يأخذ عن فلاسفة اليونان نظرية كاملة تختص بالنبوة وطبيعتها والدور الذي يقوم به النبي، لأنهم لم يبحثوا فيها بشكل

---

(1) عالم الحس. الحس: هو القوة المدركة النفسانية. وعالم الحس: هو الوجود الذي يقع عليه الإدراك من هذه القوى المدركة النفسانية (الحواس الخمس)، سواء وقع عليها الإدراك في نفسها أو تعين لها ذلك. وهو منقسم إلى ست مراتب متدرجة وهي: مرتبة الأجرام السماوية، مرتبة الإنسان، مرتبة الحيوان، مرتبة النبات، مرتبة الجماد، مرتبة العناصر الأربعة (النار والماء والتراب والهواء). انظر التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 1 ص 413. وانظر: عبد المعطي، فاروق محمود، **نصوص ومصطلحات فلسفية**، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، عام 1993 م، ص 191.

(2) انظر. الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 2 ص 162 وما بعدها.

(3) انظر: أمين، أحمد ت 1373هـ **ضحى الإسلام**، دار الكتب العلمية، لبنان – بيروت، الطبعة الأولى عام 2004م، ج 3 ص199.

(4) انظر. **المرجع السابق**، ج 3 ص 211.

واضح، ولم يفردوا لها كلاماً متخصصاً يبيّنها ويجلّيها، ولكنه اعتمد جزئياً على بعض الحقائق الفلسفية ومزجها بالتعاليم الإسلامية، في محاولة منه للتوفيق بين الفلسفة والدين، ثم خرج بنظرية في النبوة تعتمد في أساسها على مذهبه في المعرفة، ذلك أن فعل العقل إما أن يتم بواسطة العلم بالمحسوسات، وإما بغير واسطة، وهذا حين تنكشف له المعقولات الكلية دفعة بواسطة العقل الفعال، أو بإشراق بعض العقول المفارقة، والوحي الخاص بالأنبياء ضرب من هذا الاتصال، وكلما كان الوحي أكمل كان الملك الذي يجيء بالوحي أعلى درجة[1].

ثم إن ابن سينا يفرق بين الوحي للأنبياء وبين الإلهام للأولياء والعارفين، ذلك أن الوحي للأنبياء دون الأولياء، أما عند العارفين والأولياء فلا يكون الإلهام إلا بعد التدرج في مقامات طويلة من تصفية القلب وإعداده، وتزكية النفس وتهذيبها[2].

ويقول ابن سينا إن عند الأنبياء استعداداً تاماً لقبول الوحي الرباني لما لهم من اعتدال مزاج البدن، وبسبب ما لهم من منزلة في الإشراق الكلي، من وجهة نظر فلسفية.

ويشترط ابن سينا في النبي ثلاثة شروط هي: صفاء الذهن، وكمال القوة المتخيلة، والقدرة على التأثير في المادة الخارجية[3]، وهذه هي الصفات الطبيعية التي تجعل الأنبياء أكمل الناس وأشرفهم.

ويبين ابن سينا سبب وجود النبي أنه لسن القوانين وإقامة العدل بين الناس، ولتعليمه صفتان: صفة نظرية وصفة عملية، فالغرض من التعليم النظري توجيه النفس إلى تحصيل سعادتها الأبدية، وأما العلم العملي فينصرف إلى أعمال العبادة كالصلاة والصوم وما إلى ذلك، وهي ليست مقصودة في ذاتها، وإنما لما هو نابع منها وناتج عنها[4].

هذه هي خلاصة معنى النبوة عند ابن سينا، واضح فيها الصبغة الفلسفية البعيدة عن الخطاب الشرعي، والمناهج الكلامية.

---

(1) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 42 وما بعدها.

(2) انظر: المرجع السابق، القسم الرابع ص 58 – 60.

(3) انظر: ابن سينا، الرسالة الشرعية، ص 12

(4) انظر: المصدر نفسه.

الفصل الخامس

النفس عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

تمهيد.

عالج ابن سينا موضوع النفس مثلما عالج موضوع البدن والجسم، فهو طبيب بالدرجة الأولى، وهو فيلسوف بالدرجة الثانية.

وقد خصص للنفس أهم الفصول في كتبه، وجعل لها رسائل خاصة رمزية مثل قصة (حي بن يقظان) و(رسالة الطير) و(سلامان وأبسال)، وغير رمزية مثل ما ذكره عن النفس في (النجاة) و(الشفاء) و(الإشارات والتنبيهات) و(رسالة النفس) والرسائل العديدة التي بحثت موضوع النفس[1].

يقول فضيلة الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد عبد المقصود: "لا شك أن البحث في النفس مطلقاً قد لاقى مجالاً واسعاً في فكر ابن سينا، ومرد هذا - فيما أرى - إلى عاملين:

الأول: أن ابن سينا فيلسوف، وطبيعة الفكر الفلسفي هي الجري وراء كل بعيد لمحاولة إدراكه، والسير تجاه كل غامض بقصد إيضاحه، وفي هذا يجد التفكير الفلسفي متعته وطرافته.

الثاني: أنه رجل مسلم يدرك من خلال عقيدته ما للنفس من دور هام في العقيدة، حيث إنها هي المعول عليها في التكاليف الشرعية، والمسؤوليات الدينية، فهي موطن الإيمان والعقيدة من ناحية، ومن ناحية أخرى هي مناط الجزاء الأخروي بنوعيه من ثواب أو عقاب[2]، ويضيف الأستاذ الدكتور إليهما عاملاً ثالثاً في موضع آخر وهو: أن ابن سينا قد تأثر بالفلاسفة السابقين عليه كأرسطو وأفلوطين[3]، وأضيف كذلك: أن النفس هي التي

---

(1) انظر قنواتي، الأب جورج، مؤلفات ابن سينا، دار المعارف، مصر القاهرة، طبعة عام 1950، ص 22

(2) الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 227.

(3) انظر: المصدر السابق، ص 254

تعرفنا بالله، وبها كان للإنسان ذات مدركة، يستطيع من خلالها التعرف على الخالق وعبادته، ولذلك كان لها ذاك الاهتمام في كتابات ابن سينا.

ثم، ماذا يعني للمفكر أكثر من أن يفهم ذاته ونفسه ومصيره؟ ولما أيقن ابن سينا أن الإنسان جسم ونفس، اهتم بكلا العنصرين حتى يكون منصفاً نحوهما، فجاء كتابه (القانون) بحثاً وافياً مرضياً عن الجسم، وجاءت فلسفته مرتكزة على محور النفس الإنسانية، ففي المنطق يؤكد على وجود الأوليات وعلى غريزتها في العقل، ويوضح أنها أساس كل تفكير، كما وأنه يؤكد على إيجاد الحد الأوسط بواسطة إشراق من الله، وفي الطبيعيات يتدرج بالكائنات من الجماد ماراً بالأنفس النامية والحاسة، ومنتهياً بالنفس الناطقة[1]، أسمى الكائنات وجوداً، وفي الإلهيات يهتم باتصال العقل الفعال[2] بالنفس الناطقة وبمصير هذه النفس وبمشاهدتها لهذا العقل الفعال، الذي هو غايتها في تحصيل المعرفة والسعادة.

وقد تأثر ابن سينا بأئمة فلاسفة النفس الروحانيين (أفلاطون وأفلوطين)، وجاءت فلسفته مشابهة لفلسفتهم، لذلك كان في أول عهده يتردد بين راي وراي، ثم لما لم يستقر على رأي أحدهم أخذ يوفق بين آراء أرسطو وأستاذه، إلى أن انتهى في آخر عهده إلى اعتناق مذهب أفلاطون قديمه وحديثه، وكتبه تدل على هذا بوضوح، ولا مجال للتفصيل في هذه المسألة هنا، وأكتفي بهذه الإشارة فقط.

---

(1) يعرف ابن سينا النفس بأنها اسم مشترك على معنى مشترك يقع في الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى مشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية، فهي كمال لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة (النفس النباتية والنفس الحيوانية)، وهي جوهر غير جسم، تُحرّك الجسم بالاختيار عن مبدأ نطقي (النفس الناطقة)، انظر: ابن سينا، رسالة في الحدود ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية بالموسكي، ط 1 عام 1326هـ ـ 1908 م، ص 81. والنفس يطلق عند الحكماء بالإشتراك اللفظي على: المفارق عن المادة في ذاته دون فعله، وهو على قسمين. نفس فلكية (النفس السماوية) ونفس أرضية (النفس النباتية والحيوانية والإنسانية)، انظر: التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون، ج 4 ص 215.

(2) العقل. هو الجوهر المجرد في ذاته وفعله، أي لا يكون جسماً ولا جسمانياً، ولا يتوقف أفعاله على تعلقه بالجسم، والعقل الكل: هو الصادر الأول من البارئ تعالى، وله ثلاثة اعتبارات. وجوده في نفسه، ووجوبه بالغير، وإمكانه لذاته، فباعتبار وجوده بنفسه يصدر عنه عقل ثان، وباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه نفس، وباعتبار إمكانه لذاته يصدر عنه جسم، وهو فلك الأفلاك، وكذا يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان، وهكذا إلى العقل العاشر، الذي هو في مرتبة التاسع من الأفلاك، أعني فلك القمر، ويسمى هذا العقل بالعقل الفعال، ويمكن كذلك أن يُعرّف العقل بالنفس الناطقة، انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 3 ص 304 – 311.

ويبدأ ابن سينا بالحديث عن النفس بإثبات وجودها، ويعتبر هذا هو المنهج القويم الذي يجب على الباحث أن يسلكه، فيقول في بداية رسالته (في القوى النفسية): إنه من رام وصف شيء من الأشياء، قبل أن يتقدم فيثبت أنيته (يعني وجوده) فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح، فواجب علينا إذن أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة، وإيضاح القول فيها[1].

فالنفس موجودة، وعلى ذلك أدلة وبراهين، أتحدث عنها فيما يلي:

المبحث الأول: براهين وجود النفس في ضوء رسالة حي بن يقظان

لم يتعرض ابن سينا في قصة حي بن يقظان لبراهين وجود النفس، فالقصة في أساسها رمزية أدبية، ولا يصلح فيها الحديث عن مثل هذه القضايا، ولكن يمكن التعرف على هذه البراهين من كتبه الأخرى، حيث يقدم ابن سينا البراهين المختلفة على وجود النفس، ويمكن ردها إلى أربعة براهين رئيسة[2]، وهي:

البرهان الأول: البرهان الطبيعي النفسي أو (برهان الحركة الإرادية والإدراك)[3]، وملخصه أن هناك آثاراً تبدو علينا ولا يمكن تفسيرها إلا إذا سلمنا بوجود النفس، وأهم هذه الآثار هي الحركة والإدراك، إذ لا يمكن تعليل الحركة التلقائية بدون نفس، مثل حركة الطائر الذي يحلق في الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض، وهذه الحركة المضادة الطبيعية تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك، وهو النفس.

إن الإدراك أمر امتازت به بعض الكائنات على بعض، وإذن لا بد للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة[4].

---

(1) ابن سينا، **رسالة في القوى النفسية وأحوالها**، مطبعة هندية بالموسكي، الطبعة الأولى عام 1326هـ ـ 1908 م، ص 8

(2) انظر: مدكور، الدكتور إبراهيم، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الثانية، بدون عام، ص 36.

(3) انظر: الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، **أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات**، ص 237.

(4) انظر: ابن سينا، **رسالة في القوى النفسية وأحوالها**، ص 20 – 21.

إن هذا البرهان مستمد من كتابي (النفس) و(الطبيعة) لأرسطو القائل إن الكائن الحي يتميز عن غير الحي بميزتين رئيستين هما: الحركة والإحساس، ويلاحظ أن ابن سينا يذكر هذا البرهان بإسهاب في شبابه، ولكنه يمر به سريعاً في مؤلفات الشيخوخة مثل (الشفاء) و(النجاة) و(الإشارات والتنبيهات) كأنه شعر بضعف هذا البرهان.

البرهان الثاني: معتمد على فكرة 'الأنا' ووحدة الظواهر النفسية، أو (برهان الذاتية)[1]، يقول ابن سينا في رسالته (في معرفة النفس الناطقة): 'إن الإنسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور، فإنه يستحضر ذاته حتى إنه يقول إني فعلت كذا أو فعلت كذا، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه، فذات الإنسان مغايرة للبدن'[2].

إن فكرة الشخصية واضحة في هذا البرهان، فالشخصية أو 'الأنا' - في رأي ابن سينا - لا ترجع إلى الجسم وظواهره، وإنما يراد بها النفس وقواها.

ويكرر ابن سينا هذه الفكرة أيضا في (الشفاء) و(النجاة) و(الإشارات)، إذ يقول: 'تتنوع الأحوال النفسية وتختلف، فمثلاً نسرّ ونحزن، ونحب ونكره، وننفي ونثبت، ونحلل ونركب، ونحن في كل هذا صادرون عن شخصية واحدة، وقوة عظيمة توفق بين المختلف، وتوحد المؤتلف، لو لم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها، وطغى بعضها على بعض، وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك[3] من المحسوسات المختلفة، كلاهما يلم الشعث، ويبعث على النظام والترتيب'[4].

---

(1) انظر: الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، **أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات**، ص 246.

(2) ابن سينا، **رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها**، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، عام 1952 م، ص 9

(3) - الحس المشترك. هو التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة، ويسمى باليونانية بنطاسيا أي لوح النفس، فالحواس كالجواسيس لها؛ ولهذا تسمى حساً مشتركاً، والحس: هو القوة المدركة النفسانية، انظر التهانوي. **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 1 ص 413 – 415

(4) انظر: ابن سينا، **الشفاء**، راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق سعيد زيدان، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، طبعة عام 1383هـ ج 1 ص 362

وانظر: ابن سينا، **النجاة**، ص 310 – 313.

وانظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي**، القسم الثاني ص 343 وما بعدها

ومعنى هذا البرهان عند ابن سينا: أن وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلاً تصدر عنه، وأساساً تعتمد عليه، وضعف هذه الوحدة أو انعدامها معناه ضعف الحياة العقلية، أو القضاء عليها، وهو المعنى الذي يمكن قوله في اختلاف الشخصيات والعقول.

البرهان الثالث: معتمد على استمرار الحياة الوجدانية، أو (برهان الاستمرار)[1]، وهو قريب جداً من البرهان الثاني، يقول ابن سينا في رسالته (في معرفة النفس الناطقة): تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك، حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والانتقاص[2].

ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة، نزل وانتقص قريب من ربع وزنه، فتعلم نفسك أنه في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المادة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة[3].

يريد ابن سينا أن يبين أن حاضرنا يحمل في طياته ماضينا ويعد مستقبلنا، إن تيار الفكر في حركة متصلة مطردة مستمرة، لا انقسام فيه ولا انفصام، وذلك بخلاف حركات الجسم، وإن البدن شيء مغاير تماماً عن النفس ولا ارتباط بينهما إلا ارتباط تدبر وتصريف، وإن النفس ثابتة لا تغير في صفاتها وجوهرها بخلاف البدن الذي هو دائم في التغير والتقلب.

البرهان الرابع: وأخيراً يأتي ابن سينا بهذا البرهان المشهور، المعروف ببرهان (الرجل الطائر) أو المعلق في الفضاء، الذي لم يسبقه إليه أحد بالإتيان بمثله، وهو من أروع البراهين ابتكاراً[4]، حيث يقول: يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً؛ ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه

---

(1) انظر: الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 243.
(2) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص 9.
(3) انظر: ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص 9
(4) انظر: الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 240 و 243.

فيه قوام الهواء صدما يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته؛ فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته، ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته، وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت؛ والمقر به غير الذي لم يقر به، فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها، على أنه هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم يثبت"[1].

إن الإنسان يستطيع أن يتجرد من كل شيء إلا من نفسه التي هي عماد شخصيته وأساس ذاته، وإذا كانت الحقائق الكونية والمعارف المختلفة تصل إلينا بالواسطة، فهناك حقيقة واحدة ندركها إدراكاً مباشراً، ولا نشك فيها لحظة، لأن عملها دائما يشهد بوجودها، ألا وهي النفس، فالتفكير هو الدليل القاطع على وجود النفس.

فجل اهتمام ابن سينا كان إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز، ولكي يثبت وجود هذه الحقيقة اعتمد على بعض الظواهر التي لا يمكن تفسيرها تفسيراً مادياً، ورأى أنها تستلزم قوة كامنة ومبدأ خفياً، هو النفس.

ويذكر فضيلة الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد برهاناً خامساً على وجود النفس عند ابن سينا، يشتقه من برهان الرجل الطائر، ألا وهو: (برهان المغايرة)، حيث يقول: "ويلاحظ أن هذا الدليل مشتق من رحاب برهان الرجل الطائر في الهواء، ففي هذا البرهان يصل الإنسان إلى درجة فيها يستحضر ذاته ويخاطبها، وسبق في برهان الرجل الطائر أن الإنسان يصل إلى حالة يدرك فيها ذاته فقط"[2].

ومن البراهين المتقدمة على وجود النفس ينتهي ابن سينا إلى أن النفس جوهر قائم بذاته، فهي ليست بعرض لأنها مستقلة عن الجسم، فيقول: "الجسم محتاج إلى النفس تمام الاحتياج، في حين أنها لا تحتاج إليه في شيء، ولا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به

---

(1) ابن سينا، <u>الشفاء</u>، ج 1 ص 281.

(2) الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، <u>أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات</u>، ص 245

نفس خاصة؛ بينما النفس هي هي سواء اتصلت بالجسم أم لم تتصل به، ولا يمكن أن يوجد جسم بدون النفس لأنها مصدر حياته وحركته، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم، ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح، في حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوي، تحيا حياة كلها بهجة وسعادة، فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم[1].

ويؤكد ابن سينا هذه الفكرة حين يقول: إذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها إذا حدثت العلل المفارقة للنفس الجزئية[2].

ويمكن اعتبار النفس قوة وصورة وكمال؛ قوة باعتبار ما يصدر عنها من أفعال، وما تقبله من صور المحسوسات والمعقولات، وصورة بالنظر إلى اتصالها بالمادة، وكمال ساعة أن يراعي استكمال الجنس بها[3].

ويخلص ابن سينا في النهاية إلى القول بأن النفس جوهر وصورة في آن واحد: جوهر في حد ذاته، وصورة من حيث صلتها بالجسم[4]، فكل صورة كمال، وليس كل كمال صورة، والنفس ليست صورة فقط، وإنما هي صورة كمالية[5]، في حين انه يتحدث عن النفس باسم الجوهر والجوهر الروحاني القائم بذاته في (الإشارات)، فيقول: أصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر، لك أن تسميه النفس، وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك[6]، والمعروف أن (الإشارات) تمثل استقلال شخصية ابن سينا فيها،

(1) ابن سينا، الشفاء، ج 1 ص 285

(2) ابن سينا، النجاة، ص 185 النفس الجزئية. هي التي صدرت عن النفس الكلية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلية والجزئية المجردة، انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 4 ص 215 – 217.

(3) انظر: الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 230.

(4) ابن سينا، الشفاء، ج 1 ص 279.

(5) انظر: الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات. ص 231.

(6) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني ص 324.

فكأنه مال في الأخير إلى هذا الرأي في النفس، لأنه اعتمد في نظرته للنفس إلى مسألة (معرفة الكليات والمعقولات)[1].

المبحث الثاني: اتصال النفس بالجسم عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

تتصل النفس بالجسم من خلال القوى النفسانية التي تظهر عليها، وهذه القوى عند ابن سينا في قصة حي بن يقظان هي:ـ

1- 1ـ قوة الخيال: حيث يشير إليها بقوله: "وأما هذا الذي أمامك فباهت مهذار، يلفق الباطل تلفيقاً"[2]، ويشير إليها في موضع آخر بقوله: "وأما هذا المموه المتخرص، فلا تحتجَ إليه"[3]، وفي موضع ثالث يصفه بأنها "تستعير البهجة من مكان بعيد"[4]، فقوة الخيال تأتي بالزور، وتوسخ الحق بالباطل، وتخلط الصدق بالكذب، على أنها هي الرائدة للنفس، الآخذة بيدها إلى النجاة والسعادة، وهي غير ذلك[5].

ولكن إن جاءت قوة الخيال بدليل من الشريعة ووافقت أمر الله فلا بأس بتصديقها، لأنها هنالك تدلّك على طريق النجاة، وتأخذك إلى السعادة.

2- قوة الغضب: حيث يشير إليها بقوله: "وهذا الذي عن يمينك أهوج، إذا انزعج هائجه، لم يقمعه النصح"[6]، ويشير إليها في موضع آخر بأنها (شكس، زعر)، وفي موضع ثالث يصفها بأنها "إقليم مشحون بالخصام والهرج"[7]، فقوة الغضب (نار في حطب) أو

---

(1) الكليات: جمع الكلي، وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة، فيقع على كل واحد منه الصدق. وهو لا يخلو عن خمس كليات، وهي: الجنس، والفصل، والنوع الحقيقي، والخاصة المطلقة، والعرض العام. انظر التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 4 ص 25 – 32. والمعقولات: هي المدركات، سواء كانت موجودة أو معدومة، بسيطة أو مركبة. انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 3 ص 315.

(2) يوسف زيدان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 114.

(3) المرجع السابق، ص 115.

(4) المرجع السابق، ص 117

(5) انظر: المرجع السابق، ص 114.

(6) المرجع السابق، ص 114.

(7) المرجع السابق، ص 117.

(سبع ثائر) لأنها تحمل النفس الإنسانية على الخصوم الشديدة والفتك والقتل، وهي مصدر كل شر وأساس الأخلاق الرديئة.

3- قوة الشهوة: حيث يشير إليها بقوله: "وهذا الذي عن يسارك فقذر شره، قرم شبق، لا يملأ بطنه إلا التراب"[1]، وهو حريص شديد النهم، لا يشبع، وفي موضع آخر يشير إليها بقوله (الأرعن النهم)، الذي لا يراعي حرمة، ولا يقنع بما أخذ، وفي موضع ثالث يصفه بأنه (مشحون بالفتن والهيج) يركض وراء كل لذة حسية، وتفتنه بهارج الدنيا [2].

وحين تتملك قوة الغضب وقوة الشهوة وقوة الخيال الإنسان، وتسيطر على قلبه وعقله وروحه، فإنها "تتربص بالإنسان طراً، أذىً، معتباً عليه، فيسفره ويزين له سوء العمل من القتل والمثل والإيحاش والإيذاء، فيُربى الجور في النفس، ويبعث على الظلم والغشم"[3]، فهذه القوى هي مصدر الشرور والرذائل، التي تفسد النفس وترديها في (البحر المحيط) أي العالم الظلماني، وتأخذها الزبانية إلى الهاوية[4].

يقول ابن سينا: "ولقد ألصقت يا مسكين بهؤلاء إلصاقاً، لا يبرئك عنهم إلا غربة، تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم"[5]، فما السبيل إلى التحكم بهذه القوى والسيطرة عليها؟.

يجيب ابن سينا على هذا التساؤل: بأن تجعل قوة الغضب تتسلط على قوة الشهوة، فتكسر في نفسك حدتها ونزوتها، وتستدرج قوة الخيال بزينة قوة الشهوة؛ فتقلل منها وتزهد فيها.

بمعنى آخر: إن هذه القوى لا سبيل إلى قيادها إلا بإشغال بعضها ببعض، ولكن بطريقة منظمة صحيحة، حيث يقول ابن سينا في ذلك: "ومن توافق حيلك فيهم، أن تتسلط

---

(1) يوسف زيدان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 114.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 115 – 117.

(3) المرجع السابق، ص 120.

(4) انظر. المرجع السابق، ص 116.

(5) المرجع السابق، ص 115

بهذا الشكس الزعر، على هذا الأرعن النهم، تزبره زبراً، فتكسره كسراً، وأن تستدرج غلواء هذا التائه العسر، بخلابة هذا الأرعن الملق، فتخفضه خفضاً[1].

ثم بعد ذلك يقرر ابن سينا أنه لا خلاص لك من هذه القوى كلياً، فالتأمل والانعزال والانقطاع عن الناس تأخذ بيدك إلى غلبة هذه القوى، ولكنك لن تستطيع؛ فاقنع بسياحة مدخولة بإقامة، تسيح حيناً، وتخالط هؤلاء حيناً[2]، أي حتى الممات.

ويطلق ابن سينا على القوى المحركة والقوى المدركة في الإنسان لفظة (قرن يسير، وقرن يطير)، وهذا القرن السائر (في صورة السباع) يعني قوة الغضب، وأما القرن الآخر فهو (يحسن الفحشاء من الفعل، والمنكر من العمل) يعني قوة الشهوة، ويحرضه عليه ويشوقه إليه، ويجره إليه جراً، ولكن وراءه (إقليم تعمره الملائكة) يشير إلى داعي الخير الذي يرشد النفس إلى الإشراق، (فأولئك إذا خالطوا الناس لم يعبثوا بهم، ولا يضلوهم) [3].

ويمكن الملاحظة أن ابن سينا قد قسم النفوس إلى نوعين:ـ

1- النفس الأمارة، ويشير إليها بقوله (وهي عاملة أمارة)، وهي التي تسوّل للإنسان الشر وتدفعه إليه.

2- النفس اللوامة، ويشير إليها بقوله (مؤتمرة عمالة)، وهي التي تحجز الإنسان عن الشر، وتلومه على فعل المنكوات، وتصده عن اقتراف الشهوات المحرمة[4].

وأما اتصال النفس بالجسم عند ابن سينا من كتبه الأخرى، فيمكن القول فيها بما يأتي:

يقول ابن سينا: إن النفس جوهر واحد، وله نسبة وقياس إلى جنبتين[5]: جنبة هي تحته، وجنبة هي فوقه، وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة[6]،

---

(1) المرجع السابق، ص 116

(2) يوسف زيدان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 115.

(3) انظر: المرجع السابق، ص 120 – 121.

(4) انظر: المرجع السابق، ص 121.

(5) الجنبة: هي شق الإنسان وغيره.. والجنبة: الناحية.. وجمعها جوانب انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة جنب.

(6) ابن سينا، النجاة، ص 163.

فهو بهذا القول يبين أن النفس تنقسم إلى قوتين كبيرتين هما: الأولى: القوة العاملة أو العقل العملي (الجنبة بالقياس إلى التي دونها، وهو البدن وسياسته).

الثانية: القوة العالمة أو العقل النظري[1] (الجنبة بالقياس إلى التي فوقها، وهي التي يكون فيها الانفعال والاستفادة والقبول).

والقوة العاملة في النفس هي مبدأ محرك لبدن الإنسان[2]، وهذا المحرك تتشكل فيه هيئات تخص الإنسان مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء، وما أشبه ذلك، وبين القوة العالمة والقوة العاملة تتولد الآراء المشهورة والمسلمات، مثل إن الكذب قبيح، والظلم قبيح، وما أشبه ذلك من المقدمات البينة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق، وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن[3].

فالنفس الإنسانية تتفرع عنها قوتان:

- واحدة متجهة نحو الجسم تدبره وترشده في عمله، إنها العقل العملي الذي هو أساس الأخلاق بما أنها مبادئ مرشدة للعمل، وتحكم بمقتضاها على قيمة العمل الخلقي، وابن سينا يبني هذه الأخلاق على هذا العقل العملي، ولا يتعرض لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسية من ناحيتها النظرية[4].
- والثانية تتخطى الجسم وتتجه نحو المعرفة النظرية البحتة، أعني أنها متجهة نحو المبادئ العالية ومن شأن هذه القوة أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من

---

(1) العقل النظري. هو القوة النظرية، وهي القوة التي بها تتأثر وتستفيض من المبادئ العالية لتكميل جوهرها من التعقلات، وهو مراتب كما يلي: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل العملي: هو القوة العملية، وهي القوة التي تؤثر في البدن وتتصرف فيه لتكميل جوهره، انظر: التهانوي كشاف اصطلاحات الفنون، ج 3 ص 309 - 310.

(2) ابن سينا، النجاة، ص 163.

(3) المصدر نفسه.

(4) ديبور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، الطبعة الأولى عام 1998 م، ص 183.

علائق المادة شيء[1]، وهذا هو جوهر روحانية النفس الناطقة عند ابن سينا، وهي روحانية لأنها تدرك المعقولات والمعاني الكلية وتشتمل عليها، وهي ليست بجسم ولا قائمة بجسم، وذلك لأن النفس هي التي تجرد الكليات عن الكم، والأين والوضع، وتستخلصها من الجزيئات، فلا يمكن أن توضع في حيز جديد، حيث يقول ابن سينا: "ولن يصير الكلي كلياً، ولا المعقول معقولاً بالفعل، إلا إذا انتزع من المكان، وفهم في ذاته بعيداً عن عوارض المادة"[2].

وهناك نوع اتصال آخر بين النفس والعقل وبين النفس والبدن، تكلم فيه ابن سينا ووضحه في أكثر من موضع، حيث يؤكد هذا المعنى بقوله: "المعقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحال، فكيف نتصورها شاغلة لحيز منقسم؟ وإذا بطل هذا، فالجوهر الذي تحل فيه المعقولات روحاني غير موصوف بصفات الأجسام، وهو ما نسميه النفس"[3]، فهذا الاتصال لا بد منه ليتم للنفس كمالها وإدراكها.

والمعقولات التي تدركها النفس منها ما هو غريزي وما هو مكتسب، لذلك لزم أن تكون النفس جوهراً مستقلاً عن الجسم حتى تكون هذه المعرفة الغريزية ممكنة.

ويبين ابن سينا هذا الاتصال عندما وضح خصائص العقل، التي منها: الاعتقاد بأن الأشياء هي كما هي عليه، ويستحيل أن تكون خلاف ما هي عليه، ولا يمكن الحصول على المعرفة بهذا الطريق، وهذا الاعتقاد لا يأتي بطريق نظر وملاحظة واستنتاج وتفكير، ولا يأتي بطريق الاكتساب في النفس وبواسطة الملاحظة، بل بواسطة إشراق ونور إلهي، لأنه لا ثقة

---

(1) ابن سينا، النجاة، ص 163

(2) ابن سينا، النجاة، ص 177،
ابن سينا، الشفاء، ج 1 ص 349.

(3) ابن سينا، النجاة، ص 177،
ابن سينا، الشفاء، ج 1 ص 349.

بالعقل في تحصيل المعرفة الحقيقية، فلا بد من مصدر أعلى منه وهو الإشراق أو النور الإلهي أو الحدس كما يسميه ابن سينا[1].

وبجانب هذه الأوليات الغريزية في كل نفس إنسانية، توجد معارف تكتسبها النفس تدريجياً بواسطة القوة النظرية، التي من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة[2].

وهنا يوضح ابن سينا معنى هذه القوة النظرية والمراحل التي تمر بها، فيقول: إن هذه القوة تدعى قوة مطلقة أو هيولانية (أو العقل الهيولاني)[3] من حيث إنها استعداد مطلق، لا يكون خرج منه إلى العقل شيء، ولا أيضا حصل ما به يخرج، كقوة الطفل على الكتابة قبل أن يتعلمها[4]، فالعقل الهيولاني هو بمثابة الهيولى في انتظار الصور، وكل نفس بشرية هي عقل هيولاني لأنها معدة لاكتساب الصور.

ثم هذه القوة تصبح قوة ممكنة أو ملكة، من حيث إن القوة الهيولانية تكون قد حصل فيها من الكمالات والمعقولات الأولى، التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية[5]، كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة.

والمعقولات الأولى التي يتحدث عنها ابن سينا هي: المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً ألبتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وهي الأوليات التي تعتمد عليها في المنطق، ويجوز أن تسمى هذه القوة الممكنة أو الملكة عقلاً

---

(1) انظر ابن سينا، **النجاة**، ص 180 الحدس. هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار. وقيل هو تمثل الحد الأوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس. وانظر التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 1 ص 410 – 411.

(2) انظر ابن سينا، **النجاة**، ص 180.

(3) العقل الهيولاني. هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال. انظر. التهانوي. **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 3 ص 309.

(4) ابن سينا، **النجاة**، ص 163

(5) المعقولات الأولى: هي ما لا يدرك إلا أن يكون عارضاً لغيره إذا كان في الخارج ما يطابقه، كالإضافات إذا قيل بتحققها أو لا، والمعقولات الثانية. هي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني. انظر: التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 3 ص 315.

بالفعل بالقياس إلى القوة الهيولانية، لأن هذه الأخيرة لا تعقل شيئاً بالفعل، بينما القوة الممكنة تعقل الأوليات[1].

ثم تصبح هذه القوة كمالية عندما يكون حصل فيها أيضا الصورة المعقولة الأولية، إلا أنه ليس يطالعها بالفعل ويرجع إليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونة متى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل أنه يعقلها، وذلك كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب.

ويسمي ابن سينا هذه القوة الكمالية (عقلاً بالفعل)، لأنه عقل، ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب، ولكن هذا العقل بالفعل يصبح عقلاً بالقوة بالنسبة إلى اكتسابه الصور الكلية، من عقل هو دائماً بالفعل، وهو العقل الفعال.

وأخيراً عندما تكون الصورة المعقولة حاضرة في العقل وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل، فيكون حينئذ (عقلاً مستفاداً)[2]، ويسمى هذا العقل مستفاداً لأنه يكتسب الصور الكلية من العقل الفعال.

وينتهي ابن سينا إلى أنه: "عند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه، وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله"[3].

إن هذه المراحل التي يذكرها ابن سينا ليست متشابهة في جميع العقول، لما كان العقل الفعال هو الذي يمنح الصور للعقول البشرية، فمن هذه العقول الهيولانية ما فيه استعداد

---

(1) ابن سينا، النجاة، ص 163

(2) تنقسم مراتب القوة النظرية في النفس إلى:

- العقل الهيولاني: وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال
- العقل بالملكة (الممكن). وهو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها.
- العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات، أو هو حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات
- العقل المستفاد (العقل مطلقاً): هو أن يحصّل النظريات مشاهدة، سميت به لاستفادتها من العقل الفعال. انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 3 ص 309 – 310

(3) ابن سينا، النجاة، ص 166.

شديد، يمكنه من أن يتصل بالعقل الفعال دون أن يحتاج إلى كبير شيء، ولا إلى تخريج وتعليم، فكأنه يعرف كل شيء من نفسه، وهذه الدرجة هي أعلى درجات العقول الهيولانية، ويسميها ابن سينا (عقلاً قدسياً)، وهو من جنس العقل بالملكة، ويقول إنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم؛ فمن الناس من يكون مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعة وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، وهذا ضرب من النبوة وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية[1].

وهذا الكلام لا يصح، فالنبوة لا تأتي عن طريق التأمل والرياضة والمجاهدة، بل هي اصطفاء من الله تعالى لمن يشاء من خلقه، ولا دخل للرياضة والتأمل فيها.

ومن هنا، يقرر ابن سينا أن النفس متصلة بالجسم، وأن هناك إدراكات تأتيها عن طريق الحس، ولكن هذه الإدراكات ليست موضوع العقل النظري البحت.

أما العقل فإنه يدرك صور موجودات ليست بمادية ألبتة ولا يعرض لها أن تكون مادية، أو أنه يدرك صور موجودات ليست بمادية ألبتة ولكن يعرض لها أن تكون مادية، أو صور موجودات مادية ولكنها مبرأة عن علائق المادة من كل وجه: فيكون موضوع العقل الكليات، والكليات ليست مادية.

ويرى ابن سينا في إدراك العقل للصور الكلية أقوى برهان على بساطة جوهر النفس الإنسانية، ويقول: إن الصور الكلية لا توجد إلا في العقل المستفاد (أعني العقل البشري)، وهي أيضا موجودة في العقل الفعال، الذي يمنحها للعقول البشرية[2].

ولكن، كيف يكتسب العقل البشري هذه الصور الكلية؟ يجيب ابن سينا عن هذا التساؤل بأن يجعل العقل الفعال هو واهب الصور للعقول البشرية، فالقوة النظرية في الإنسان لا تخرج من القوة إلى الفعل إلا بإنارة جوهر هذا شأنه عليه، وذلك لأن الشيء لا

(1) انظر. ابن سينا، النجاة، ص 193

(2) المرجع السابق، ص 177.

يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء يفيده الفعل لا بذاته، وهذا الفعل الذي يفيده هو صورة معقولاته، فإن ههنا شيئا يفيد النفس ويطبع فيها من جوهر صور المعقولات، فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات، فهذا الشيء إذن بذاته عقل[1].

ثم يستطرد ابن سينا في توضيح أكثر لبيان هذا الأمر قائلاً: فكذلك هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة، التي هي بالقوة معقولة بالفعل، وتحيل العقل بالقوة عقلاً بالفعل[2].

هذه هي جوانب اتصال النفس بالجسم، واتصال العقل بالنفس عند ابن سينا.

المبحث الثالث: حدوث النفس عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

يمكن القول من الكلام السابق في اتصال النفس بالجسم، بأنها حادثه، فالجسم حادث وكل ما اتصل به فهو حادث، فالنفس حادثة.

أمر آخر: إن اتصال القوى النفسانية بالجسم، وحلولها في النفس، يدل على حدوث النفس فهذه القوى عارضة، والعرض لا يوجد إلا في حادث، فالنفس إذن حادثة.

ويقرر ابن سينا أن النفس حادثة من خلال إثبات الموت لها، حيث يقول: وأنا في مزاولتهم ومقاساتهم (يعني القوى النفسانية)، فتارة لي اليد عليها، وتارة لها عليّ، والله المستعان على حسن مجاورة هذه الرفقة إلى حين الفرقة (يعني الموت)[3]، ومتى قبل الشيء الموت فهو حادث، فالذي لا يموت القديم الأول واجب الوجود.

والنفس ممكنة، بمعنى أنه أمكن وجودها وأمكن عدمها، والممكن حادث، فالنفس إذن حادثة.

هذه الأدلة العقلية عند ابن سينا على حدوث النفس في ضوء قصة حي بن يقظان، وأما أدلته من كتبه الأخرى، فيمكن القول: ـ

---

(1) ابن سينا، النجاة، ص 192.

(2) المرجع السابق، ص 172.

(3) يوسف زيدان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 115

إنه بعدما أثبت ابن سينا أن النفس متميزة تماماً عن الجسم يتساءل: هل وجدت النفس قبل البدن ثم حلت فيه كما ادعى أفلاطون قديماً؟[1]، فيرد ابن سينا على هذا السؤال بالنفي، ويثبت بطلان هذا الرأي بقوله: إنه لو وجدت الأنفس قبل البدن، فإما أن تكون متكثرة أو تكون ذاتاً واحدة، وكلا الاحتمالين باطل لأنه يستحيل أن تكثر الأنفس بالعدد بدون مادة، كما وأنه يستحيل أن تكون النفس واحدة الذات بالعدد، لأنه لو حصل بدنان حصل في البدنين نفسان، والنفس جوهر بسيط يدرك الكليات البسيطة[2]، لذلك انتهى ابن سينا إلى القول بأن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه؛ ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها[3].

والذي تحدث هذه النفس هي العلل المفارقة[4]؛ وهي لا تحدث النفس الجزئية إلا إذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة لها ومملكة لها، لأنه لو كان يجوز أن تكون النفس الجزئية تحدث ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود، ولا شيء معطل في الطبيعة.

ولكن إذا حصل التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شيء وهو النفس، فالنفوس – حسب رأي ابن سينا – موجودة في العقل الفعال.

والنفس الإنسانية عند ابن سينا حادثة، وهي جوهر روحي مغاير لجوهر البدن، تفيض على بدنها الخاص من العالم الروحي عند تهيؤ ذلك البدن لقبولها: أي عندما يستعد بمزاج خاص - وهو المزاج الإنساني - لأن تتعلق به، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[5]، فإن التسوية ليست سوى حصول

(1) الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 248.

(2) ابن سينا، النجاة، ص 184.

(3) ابن سينا، النجاة، ص 184.

(4) العلة: لغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار. واصطلاحاً هي ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته كالمادة والصورة أو في وجوده كالغاية والفاعل والموضوع، والعلل المفارقة هي العلل التي فارقت العقل الفعال الذي فاضت منه النفس وصدرت، انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 3 ص 316 – 319.

(5) سورة الحجر آية 29

ذلك المزاج، وليس الروح الإلهي المنفوخ في البدن سوى ذلك الجوهر الروحاني، وليس النفخ سوى تعلق ذلك الجوهر الروحاني بالبدن عندما يهبط إليه من العالم العلوي، "فالنفس هي الإنسان على الحقيقة، أو الإنسان بالذات، والبدن قالب لها، فاضت عليه وأحبته، واتخذته آلة في اكتساب العلوم والمعارف، حتى تستكمل جوهرها به"[1]:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع[2]

ولكن ما معنى ذلك الهبوط؟ هل يقتضي وجوداً للنفس في العالم العلوي سابقاً على اتصالها بالبدن؟ أم مجرد تعبير مجازي عن ميلاد النفس في البدن عندما يتهيأ مزاجه لقبولها؟ أم أن النفس صورة للجسم، الذي هو هيولاها؟.

الذي لا شك فيه هو أن ابن سينا لا يذهب في نظريته في النفس مذهباً مادياً، فهي ليست عنده جسماً، ولا عرضاً جسمانياً، ولا ظاهرة مادية تظهر في البدن عند وجوده في مزاج معين: وإنما هي جوهر روحاني مستقل عن البدن، وهي شيء حادث لا وجود له قبل وجود البدن، ومع ذلك هي شيء يفيض على البدن من العالم العقلي.

لا تخلو نظرية ابن سينا من شيء من الغموض والاضطراب، بل ومن التناقض، ومصدر هذا التناقض الذي يبدو جلياً عندما يحاول إثبات خلود النفس بعد مفارقتها للبدن، بعد أن قال بحدوثها.

ويبدو أن مصدر هذا التناقض راجع إلى محاولته التوفيق بين آراء أرسطو وأفلاطون في النفس، ثم استغلال هذا التوفيق لصالح الدين، فهو متردد بين قول أرسطو إن النفس صورة البدن أو كماله، وقول أفلاطون إنها جوهر روحي مستقل عن البدن، وهو يحاول الجمع بين القولين عن طريق ما تحمله كلمة (الصورة) من معنى مثال، يسمح بالتوفيق بينها وبين فلسفة أفلاطون المثالية، ولكنه يقع في التناقض (في الظاهر على الأقل) عندما يقرر في تعريفه للنفس بأنها "جوهر مستقل بذاته"، في نفس الوقت الذي يعتبرها "صورة للجسم من

(1) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس وأحوالها، ص 6 -7.

(2) مطلع القصيدة العينية لابن سينا. انظر: القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 277 وما بعدها.

حيث اتصالها به"[1]، وفي قوله: "إن النفس حادثة لا وجود لها إلا عند وجود البدن"، في الوقت الذي يقول فيه: "إنها غير قابلة للفناء، لأنها منفصلة تمام الانفصال عن البدن الفاني"[2]، فالحدوث يلزمه الفناء، وهو ينفي عنها قبوله للفناء ابتداءً، فلو قال: "إنها غير فانية لوجود الأدلة من الشريعة تقرر ذلك"؛ لكان كلامه أدق وأوضح.

غير أنه يمكن القول: إن ابن سينا على الرغم من كل هذا كان أميل في نظريته في النفس إلى تغليب روحانية أفلاطون على مادية أرسطو، وإلى مثالية الأول على واقعية الثاني، وذلك من قوله: "لا وجود للنفس إلا بوجود البدن" على معنى أنه لا وجود لها - من حيث هي نفس جزئية معينة متشخصة، مدبرة لبدن خاص - إلا بوجود البدن الذي يتهيأ لقبولها، وعلى هذا أفهم مراده من قوله بحدوث النفس: أنه (الحدوث) مجرد تعلقها بالبدن، لا خلقها من العدم، لأن هناك في أقواله ما يشير إلى وجودها على نحو ما في عالم الصور (عالم العقل الفعال)، ولا تعارض في هذا.

وفي هذه الحالة يمكن القول: إن النفوس قديمة من حيث ثبوتها في العقل الفعال، "وإن المعبر الذي تأتي منه النفس من العالم العلوي إلى العالم السفلي هو العقل الفعال"[3]، وحادثة من حيث وجودها وظهورها في العالم الخارجي، وتعلق النفس بالبدن، لا حدوث النفس ذاتها، حسب وجهة نظر ابن سينا.

ولا يختلف ابن سينا عن الصوفية كثيراً فيما يقوله في روحانية النفس، ونزوعها الدائم إلى الاتصال بعالمها العلوي أثناء إقامتها في عالم الأجساد، ثم التخلص نهائياً من علائق البدن والعودة إلى موطن النفس الأصلي، ولكن ابن سينا يختلف عن الصوفية في تصوره للعالم الروحي، وكيفية اتصال النفس الإنسانية به أثناء مقارنتها للبدن، وبعد مفارقتها إياه.

---

(1) ابن سينا، الشفاء، ج 1 ص 279

(2) المرجع السابق، ج 1 ص 280.

(3) الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 248.

المبحث الرابع: خلود النفس عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

لم يتعرض ابن سينا لهذه المسألة في قصة حي بن يقظان، مع أنه تكلم عن اتصال النفس بالجسم وحدوثها، ويمكن تلمّح إشارة سريعة منه في مسألة خلود النفس عندما أشار إلى الحكمة المشرقية في بداية القصة ورمز لها (بشيخ بهي) ووصفها بأنها (أخنت عليها السنون)، وهي لم تزل في (طراوة العز) ولم يدخل عليها الشيب، فجلس إليها يخاطبها، وكما يقول ابن سينا: "وانبعثت عن ذات نفسي لمداخلته ومجاورته"[1]، وفي هذا إشارة إلى أن النفس تجاور الإشراق وتتداخل معه، وهي خالدة خلود الإشراق، الذي هو من الخالد الباقي.

ويمكن التعرف على هذه المسألة من مؤلفاته الأخرى، والتي يتكلم عنها كالآتي: -

يقول ابن سينا إن النفس لا تموت بموت الجسم؛ لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون متعلقاً به نوعاً من التعلق، "والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال لأنها جوهر قائم بذاته، فليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلولة بعلة ذاتية"[2].

ثم إن النفس جوهر بسيط، والبسائط لا تنعدم متى وجدت، لأن الأشياء القابلة للفساد لا بد أن يكون فيها جانبا فعل وقوة، وهذا محال في البسائط، لأن حصول أمرين متنافين لا يمكن أن يتم إلا في محلين متغايرين، "وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط وأنها حياة بفطرتها، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء، ولا أن تقبل الفساد بحال"[3].

وأخيراً، "لما كانت النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية[4]، وهذه باقية خالدة، فكل ما شابهها خالد بخلودها، وهي صادرة عن العقل الفعال واهب الصور، وهو جوهر عقلي أزلي باق، ويبقى المعلول ببقاء علته، والنفس صورة معقولة قائمة بذاتها وتدرك نفسها، وكل ما كان كذلك فلا يقبل الفناء"[5].

---

(1) انظر. يوسف زيدان، **النصوص الأربعة ومبدعوها**، نص ابن سينا، ص 114.

(2) ابن سينا، **النجاة**، ص 185.

(3) المرجع السابق، ص 187.

(4) هي نفسها العقول الفلكية

(5) ابن سينا، **رسالة في معرفة النفس الناطقة**، ص 13.

إن هذه البراهين التي يقدمها ابن سينا على خلود النفس، تعتبر ترديداً لبراهين أفلاطون المذكورة في محاورة فيدون، التي أتى فيها بالحجج، على لسان سقراط، وهو يستعد لتنفيذ الحكم فيه بالموت، على الخلود، ودفع الشبهة في أسلوب قصصي جميل يأخذ بالألباب[1]، فيقول ابن سينا: إن النفس جوهر منفصل عن الجسم، وجوهر بسيط، وجوهر يشابه أو يحاكي العقول المفارقة[2]، وهذا القول أفلاطوني صرف.

أما فيما يتعلق ببعث الأجسام فيقول ابن سينا إنه يستحيل على العقل إثبات هذا البعث، ولا نجد حاجة إليه إذ إن النفس يمكن لها أن تنعم بدون الجسم بنعيم روحاني لأن جوهرها روحاني[3]، ولكن العقيدة الصحيحة تثبت البعث للأجسام والأرواح بكيفية لا يعلمها إلا الله تعالى، وعلى المؤمن أن يعتقد هذا لأن الوحي متمم للعقل، وقد أخطأ ابن سينا في هذا وخالف عقيدة أهل السنة. وفيما يلي مزيد من تحليل وجهة نظر ابن سينا والرد عليها.

المبحث الخامس: سعادة النفس عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

يبين ابن سينا في قصة حي بن يقظان أن سعادة النفس تكون بأخذها في رحلة علوية سماوية، ترتقي إلى الملأ الأعلى، وتصعد إلى العالم العلوي موطنها الأصلي، فهي في هذه الحياة الدنيا تعيش في (غربة) معنوية، تكبلها قوى النفس من الانطلاق إلى العالم العلوي، ويمنعها حلولها في البدن من مفارقة هذا العالم الدنيوي، مع أنه لا بد من مفارقة هذا العالم، ولكن إلى أجل.

وهذه الرحلة لا تتم إلا بالسيطرة على قوى النفس، والتحكم فيها، وقيادتها بالشكل الصحيح، حتى يتم للنفس حصول تلك الرحلة، حيث يقول ابن سينا في ذلك: "ولقد ألصقت يا مسكين بهؤلاء إلصاقاً، لا يبرئك عنهم إلا غربة، تأخذك إلى بلاد لم يطأها

---

(1) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص 226.

(2) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة، ص 13.

(3) انظر: ابن سينا، رسالة في دفع الغم من الموت، ص 50.

أمثالهم، وإذا لات حين تلك الغربة، ولا محيص لك عنهم، فلتطلهم يدك، وليغلبهم سلطانك، وإياك أن تقبضهم زمامك، أو تسهّل لهم قيادك، بل استظهر عليهم بحسن الإيالة[1]، وسّمهمُ سَوم الاعتدال، فإنك إن متّنتَ[2] لهم سخّرتهم ولم يسخروك، وركبتهم ولم يركبوك[3].

ومن أسباب السعادة للنفس تحصيل العلوم والمعارف، خاصة العقلية، والترقي في درجات العلم للوصول إلى أعلى العلوم، الذي يشير إليه ابن سينا (بعلم الفراسة)، هذا العلم هو الذي يصلح النفس ويسعدها، وهو يدل على عفو من الخلائق، ومنتقش من الطين، وموات من الطبائع، وإذا مستك يد الإصلاح اتقنتك، وإن خرطك العار في سلك الذلة انخرطت[4]، ففيه حسن الخلق (عفو من الخلائق)، وفيه جمال الهيئة ورعاية البدن (منتقش من الطين)، وفيه استعلاء على الشهوات الحسية والمادية (موات من الطبائع)، فيسهل على النفس بعد ذلك أن تصلح حالها، وترتقي بذاتها، لتصل إلى منتهى سعادتها.

ويبين ابن سينا أسباب الشقاء للنفس لتتجنبها ولا تقع فيها، حيث يتحدث عن (قرن يطير، وقرن يسير)، والقرن الطائر هو القوى المدركة في الإنسان، والقرن السائر هو القوى المحركة للإنسان، والقوى المحركة هي قوة الغضب وقوة الشهوة وقوة الخيال، حيث يشير إليها بقوله: "والأمة السيارة منها قبيلتان: قبيلة في خلق السباع (يعني قوة الغضب)، وقبيلة في خلق البهائم (يعني قوة الشهوة)، وبينهما شجار قائم، وهما جميعاً ذات اليسار من المشرق (يعني بعدهما عن الإشراق)، وأما الشياطين التي تطير (يصف قوة الخيال بها لأن الشياطين تزين وتوسوس للنفس وتخيل لها أمور غير صحيحة وصادقة)، فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق (يعني بعدها عن الكشف والإشراق، ولكنها في الناحية الأخرى من قوتي الغضب والشهوة)"[5].

---

(1) الإيالة: آل إليه وإيالاً وأيلولة أي رجع وصار، وإيالة: الرعاية وولي، انظر: المعجم الوسيط، مادة آل

(2) متنت: متن الشيء: صلب واشتد وقوي، فهو متين، انظر. المعجم الوسيط، مادة متن.

(3) يوسف زيدان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 115

(4) المرجع السابق، ص 114

(5) يوسف زيدان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 119 – 120.

هذه القوى هي التي تتعب النفس، وتسبب لها الشقاء، فتزين لها سوء العمل من القتل والإيذاء والجور والظلم، وتجرها إلى الفجور، وتحرضها عليه، حتى توقعها في الشرك وعبادة الأصنام (ويصور لديه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع)، والإلحاد (ويساور سر الإنسان: أن لا نشأة أخرى)، والكفر بقيوم السماوات (ولا قيوم على الملكوت) [1].

وإذا أرادت النفس السعادة فعليها أن تسيطر على هذه القوى، وتتحكم بها حتى تصلح شأنها، وتحقق سعادتها.

إذن: سعادة النفس عند ابن سينا في قصة حي بن يقظان تكون في السيطرة على قوتي النفس، وفي الإشراق والكشف، وسعادة النفس في مؤلفاته الأخرى يمكن القول فيها كما يأتي:ـ

يقول ابن سينا: إن النعيم في الآخرة يتناسب والدرجة التي بلغتها النفس من الصفاء والمعرفة في حياتها على هذه الأرض، "والمنصرف إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره، يخص باسم العارف"[2]، أو النفس العارفة، فليست السعادة لذة جسمية بل هي غبطة روحية، وسمو معنوي واتصال بالعالم العلوي، هي عشق وشوق مستمران.

ويقول ابن سينا: "والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا، كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة، لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم إلا في الحياة الأخرى"[3]، فسعادة النفس الخيرة العارفة في اتحادها بالعقل الفعال، وهو ليس اتحاداً تاماً، وإلا صار العقل الفعال هو النفس، وهما شيئان متغايران ومختلفان عند ابن سينا، ولكن بينهما اتصال وانفصال على نحو ما[4].

إن غاية السعادة ليست إلا مجرد اتصال بين النفس والعقل الفعال، يحظى فيه الإنسان بضرب من الإشراق، وهذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة بل

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص 120 – 121.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 58.

(3) المرجع السابق، القسم الرابع ص 45.

(4) انظر: المرجع السابق، القسم الرابع ص 55

بوساطة العقل الفعال، وأما الاتحاد المزعوم الذي يقضي بأن يندمج الخلق في الخالق فغير مقبول عقلاً، لأنه يستلزم أن يكون الشيء واحداً ومتعدداً في آن واحد، ذلك لأنه لا يُقبل أن يُعدّ العقل الفعال فرداً واحداً، في الوقت الذي تقرر فيه أنه محتو على كل النفوس الواصلة، كما لا يمكن التسليم بفردية العارف، في حين أنه يشتمل على حقيقة أخرى خارجة عنه، فيقول ابن سينا: ثم إنه ليتوغل في ذلك، حتى يغشاه في غير الارتياض (يعني الحق)، فكلما لمح شيئا عاج منه إلى جناب القدس، يتذكر من أمره أمراً، فغشيه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء[1]، فهو يقول إنه يكاد يرى الحق ليدلل على عدم الاتحاد التام، ثم يقول في موضع آخر: فيسنح له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحق، مستقر به، ويحتف حوله الغافلون، فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سره مرآة مجلوة، محاذياً بها شطر الحق، ودرت عليه اللذات العلى، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق[2].

أوردت هذا القول لابن سينا، لأن فيه تفصيلاً شافياً، يوضح معنى السعادة للأنفس البشرية، وأن النعيم أو العذاب يقع على النفس أو الروح فقط دون الجسد.

ويحدد ابن سينا وسيلتين لإدراك السعادة، فالوسيلة الأولى من وسائل إدراك السعادة هي: الدراسة والبحث والنظر والتأمل، وأما الأعمال البدنية والحركات الجسمية ففي المرتبة الثانية، ولا يمكن أن تحل محل التهذيب الفكري والرقي العقلي بحال، ولكنها متممة للسعادة، وهي الشكل أو المظهر الخارجي لها[3].

وفي قصة (حي بن يقظان) ـ التي هي موضوع البحث ـ يبين ابن سينا عروج النفس من عالم العناصر مجتازة عالم الطبيعة والنفوس والعقول، حتى تبلغ الواحد القديم؛ فيظهر لها حي ـ وهو العقل الفعال ـ يقودها إلى مختلف الطرق صاعداً معها من واحد إلى آخر، وكلها ترمز إلى صدور العقول بعضها من بعض، حتى يأتي أمام الأول القديم، حيث الحسن حجاب الحسن، والنور حجاب النور، ولو هم أحد أن يتأمل الأول حسر طرفه وكاد يختطف

(1) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، القسم الرابع ص 87.
(2) المرجع السابق، القسم الرابع ص 90 – 91.
(3) انظر، المرجع السابق، القسم الرابع ص 11.

بصره، لأن شدة حسنه تحجب حسنه، ونوره يحول دون مشاهدة نوره، وحيث السر الأزلي، فالأول فوق الوصف وفوق الإدراك، كله لحسنه وجه، لا يعرف بغير ذاته، فهو فوق التمثيل والوصف، فغاية السعادة الإنسانية تقف عند هذا الحد، وليس بعده شيء[1].

(1) انظر: يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 122.

الفصل السادس

الحكمة الإشراقية والتصوف عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

تمهيد

قبل الحديث عن الحكمة الإشراقية والتصوف عند ابن سينا، لا بد من القول إن شخصية ابن سينا كانت متعددة النواحي، هذا التعدد جعله ذا شخصية معقدة في التحليل والتشخيص من الناحية العقلية والروحية، فضلاً عن تعقيد شخصيته الدينية والخلقية، وهذا التعقيد في شخصيته يقود إلى التساؤل: هل تهيأ لابن سينا ما لم يتهيأ لرجل غيره، من أن يجمع بين التفكير العلمي المستند إلى مشاهدة الواقع المحسوس، وبين التأمل الفلسفي المستند إلى النظر العقلي المجرد؟، وأن تكون له مع كل هذا لحظات من الإشراق الصوفي، ينعم فيها بلذة المعرفة الذوقية والسعادة الروحية، إلى جانب تنعمه باللذات البدنية، وهل أسرف فيها كل الإسراف؟[1].

نعم، إن الإنسان إذا أشبع حاجاته الحسية والبدنية؛ صفى عقله وذهنه للأمور العقلية والروحانية، وهذا هو المنهج الفطري السليم، وهو ما كان عليه ابن سينا، فكيف يفكر من هو جائع؟! وكيف يفكر من لم يشبع شهواته المختلفة؟! مع ملاحظة الإشباع المشروع، وعدم الإسراف في الملذات.

ومع كل هذا التعدد فقد كان مخلصاً أشد الإخلاص لمذهبه الفلسفي، يخضع له آراءه كلها في الدين والتصوف والأخلاق على حد سواء، مع العلم أنه لم يحيَ حياة صوفية دينية، بمعنى حياة قوامها الزهد والتنسك والمجاهدة، وإنما عاش حياة مضطربة، كانت مزيجاً من الجهاد العقلي والسياسي، خلف فيها فلسفة ضخمة في الطبيعيات والإلهيات والأخلاقيات والنفسانيات، ثم توج كل هذا بنظرية خاصة في الحياة الصوفية والغاية منها.

---

(1) للوقوف على قضية إسرافه في الملذات وحبه للنساء انظر: القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 277 وما بعدها

إذن، لست بإزاء رجل أمضى حياته في تصفية نفسه ومجاهدتها وحرمانها من الملذت والشهوات، ولا برجل أشرق في قلبه نور المعرفة الذوقية، فأدرك حقائق الوجود إدراكاً لا يستطيع له دفعاً ولا يملك له شرحاً، بل بإزاء فيلسوف له مذهب خاص في طبيعة الوجود، وفي النفس الإنسانية التي هي جزء من هذا الوجود، ولكنه أحياناً تستولي عليه حال هي أشبه بأحوال الصوفية، فيصفها بلغة المتصوفة وهو ليس منهم، وهذه الحال هي التي شعر فيها بالوميض الذي أحيا قلبه وثبت قدمه ـ كما يقول ابن سينا نفسه ـ[1]، ولكنه وميض عقلي فلسفي، وليس وميض المعرفة الذوقية الذي يتحدث عنه الصوفية.

كان ابن سينا فيلسوفاً كتب عن التصوف، له مذهب خاص في الحياة الصوفية، ولكنه لم يكن متصوفاً بالمعنى الدقيق، من أصحاب المواجيد والأذواق، فالتصوف يدل على شيئين مختلفين:

الأول: التجربة الروحية المباشرة التي يشعر فيها الإنسان باتصاله على نحو ما بالله تعالى، أو ما يسمى بـ (الحال أو التجربة الصوفية)، وهي متعلقة بمشكلة نفسية، وهي أحوال صوفية ذات صبغة دينية، ليس لها علاقة بالفلسفة، وهي تحجب الحقيقة أكثر مما تكشفها، وذلك لغلبتها على العقل.

الثاني: مجموعة البحوث اللاهوتية والميتافيزيقية، التي وضعت لتفسير إمكان اتصال النفس الإنسانية بالله تعالى، أو ما يسمى بـ (التصوف الفلسفي)، وهي متعلقة بمشكلة ميتافيزيقية، لها علاقة وطيدة بالفلسفة، وهي تحاول كشف الحقيقة بطريق عقلي مجرد.

بيد أن بإمكاني تعريف التجربة الصوفية بأنها: إدراك ينمحي فيه الفرق بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين (الأنا والأنت)، وأما التصوف الفلسفي فهو: عملية عقلية تقوم على النظر والبحث والإدراك الواضح بين الذات المدركة والموضوع المدرك، ويخضع لمقاييس الاستدلال العقلي، فهو عملية تجمع بين العقل والذوق، وإلا لما سمي تصوف فلسفي.

---

(1) انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، القسم الرابع ص 87. وانظر: الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، **أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات**، ص 329 – 330.

ويمكن القول كذلك: إن ابن سينا كان له مذهب في التصوف، أو على حد قول ابن طفيل: كان ابن سينا أحد أولئك الذين يعرفون بالتصوف على طريقة أهل النظر[1]، وهو أحد الفلاسفة الذين جربوا الأحوال الصوفية عن طريق النظر الفلسفي والتأمل العقلي، وأن له مذهباً في التصوف هو جزء متمم لمذهبه في الفلسفة، وأن الصوفي الكامل عنده هو الفيلسوف الكامل، وأن هدف الصوفي هو نفسه هدف الفيلسوف[2]، فلا فرق ـ من وجهة نظر ابن طفيل ـ بين الفلسفة والتصوف عند ابن سينا.

نعم، كانت لابن سينا نظرية خاصة في الحياة الصوفية لا شك في ذلك، ولكن هذه النظرية تمثل القمة في بنائه الفلسفي العام، لا الدعامة التي يقوم عليها هذا البناء، ويلاحظ أن البناء الفلسفي العام الذي وضعه يؤلف وحدة متماسكة مترابطة، وتستند نظريته في التجربة الصوفية إلى نظريته في طبيعة النفس الإنسانية، والمنزلة التي ينالها الإنسان من العالم الروحي.

أما منهجه في بحث هذه المسائل فمنهج فلسفي جدلي، ونظري، ينظر في حال الصوفية دون التجربة لتلك الحال، ويقوم بالحكم على تلك المسألة وذاك الحال بعقله ومنطقه، بل إنه افتتن بهذا المنهج الجدلي النظري افتتاناً كاد يغطي على الناحية العملية من الحياة الروحية، وبالغ في التصوير الميتافيزيقي بقدر ما بالغ الصوفية في تصوير سلوك النفس وأحوالها، وما يصادفها في طريق معراجها إلى الله، فهو رجل يستوحي عقله ومنطقه، وهم قوم يستوحون قلوبهم، وهو ينظر في مرآة الوجود العام، وهم ينظرون في مرآة نفوسهم[3].

---

(1) انظر: عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، ص89.

(2) انظر. ديبور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 239 و هامش 1 ص 242. وانظر: الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 331 – 332.

(3) انظر: المصدر نفسه.

المبحث الأول: نظرية اتصال النفس بالعالم العقلي عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

تقوم (نظرية اتصال النفس بالعالم العقلي) على فكرتي (العشق والشوق)، واتصالهما (بالعالم القدسي)، حيث يفيض العقل الفعال على النفوس الجزئية صوره المعقولة؛ لتحقق الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق.

والكمال للنفس ينبع من فكرة (العشق) للحق الأول، الذي يجعلها دوماً في شوق إليه.

وفي قصة حي بن يقظان يشير ابن سينا إلى أن حدود الأرض ثلاثة: (حد يحدّه الخافقان) الذي هو عالم المادة (وحدان غريبان) اللذان هما عالم العقول والعالم العلوي، وهما بمجموعهما العالم القدسي، وهو قد ضرب بينهما وبين العالم المادي (حد محجور)، حيث لا يصل إليه (إلا الخواص) من الناس، الذين امتنّ الله عليهم (بالفطرة) التي هي العقل الخالص الصافي عن كل شوب وتأثير خارجي[1].

وإذا أرادت النفس الاتصال بالعالم القدسي؛ فلا بد من (الاغتسال في عين خرارة) التي هي فكرة العشق، (في جوار عين اليوان الراكدة) التي هي فكرة الشوق، ولا يتم ذلك إلا (إذا هُدي إليها السائح) أي المتأمل المنقطع عن الدنيا المادية، والمفارق للشهوات الحسية، فلا يقع في (البحر المحيط) الذي هو الضلال، ولا يقع في أغلال (جبل قاف) الذي هو عالم المادة، ولا يهوي في (الهاوية) التي هي العالم الظلماني، حيث يقول ابن سينا في ذلك: إن حدود الأرض ثلاثة: حد يحده الخافقان، وقد أدرك كُهنه، وترامت الأخبار الجلية، المتواترة والغريبة، بجل ما يحتوي عليه، وحدان غريبان، حدّ المغرب وحدّ قبل المشرق، ولكل واحد منهما صقع، قد ضُرب بينهما وبين عالم البشر حد محجور، لن يعدوه إلا الخواص منهم، المكتسبون منّةً لم تأت للبشر بالفطرة، ومما يفيدها: الاغتسال في عين خرارة، في جوار عين اليوان الراكدة، إذا هُدي إليها السائح؛ فتطهر بها وشرب من فراتها، سرت في جوارحه منّة

---

[1] انظر: يوسف زيدان، **النصوص الأربعة ومبدعوها**، نص ابن سينا، ص 116.

مبتدعة، يقوى بها على قطع تلك المهام، ولم يترسب في البحر المحيط، ولم يكـأده جبـل قـاف، ولم تدهدهه الزبانية دهدهة إلى الهاوية[1].

ثم يفصل ابن سينا كيفية اتصال النفس بالعالم العقلي والعـروج إلى العـالم العلـوي، فيقول: إنه سوف تمنع قوى النفس الشهوانية والغضبية (المقيمة بناحية القطـب) الـنفـس مـن الإشراق، ولن تفضي (إلى فضاء غير محدود، قد شحن نوراً) الذي هو الكشف، وهناك تصل إلى (البرزخ) الذي هو العالم المتوسط بين عالم الحس وعالم العقول المفارقة[2].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يشير ابن سينا في قصة حي بن يقظان إلى أن هناك (حداً غربياً) الذي هو العقـل، يلاصـق البـدن، ووَضَـحَ في العلـم الإلهـي (في الكتـاب) أن: (العين الحامئة) التي هي نهايات الوجود المادي، تغرب من تلقائها الشمس في منطقـة تلاقـي الحس مع العقل، وتمتد (العين الحامئة) في (البحر) الذي هو العلـوم العقليـة، والـتي تفـيض على النفس بالخير المطلق والحسن المطلق والجمال المطلق[3].

ويمكن القول كذلك، من ناحية أخرى: أن هـذه النظريـة تمتـد خيوطهـا الرئيسـة إلى مذهب ابن سينا الميتافيزيقي في طبيعة العالم الروحي، ولكنها في صورتها النهائية نسيج كامـل محكم من هذه الأفكار الميتافيزيقية، ومما أضافه إليها من أفكـار نفـسية وصـوفية، تظهـر فيهـا براعته وعمقه وابتكاره.

أما أساسها الميتافيزيقي: فالفلسفة الأفلاطونية الحديثة مضافاً إليها بعض التـصورات الأرسطية، وأما العناصر النفسية والصوفية: فهي التفاصيل التي أضفاها علـى هـذه الفلـسفة أثناء تحليله وتعليله لها، وربطه كل ذلـك في وحـدة منطقيـة متماسـكة، منطلقـاً مـن الـتراث الإسلامي.

يستغل ابن سينا فكرتي أرسطو في (الكمال) و (القوة والفعل)، ويربطهما بفكـرتين نفسيتين صوفيتين هما: فكرتا (العشق) و (الشوق)، ليفسر بذلك كله صلة الـنفس الإنـسانية

---

(1) يوسف زيدان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 116.

(2) انظر. المرجع السابق، ص 116 – 117

(3) انظر. المرجع السابق، ص 117

بما يسميه (العالم القدسي)، وحنينها الدائم للرجوع إليه، ويبدو من كلامه أن النفس منذ هبوطها إلى العالم المادي لا تنفصل في وقت من الأوقات عن العالم العلوي تمام الانفصال مهما شغلتها دواعي البدن، بل ترتبط به نوعاً من الارتباط قوياً كان أم ضعيفاً[1].

ويعبر ابن سينا عن اتصال النفوس الإنسانية جميعها بالعالم العقلي بقوله إن: ألقوة النظرية في هذه النفوس لا تخرج إلى الفعل بذاتها، بل بإنارة جوهر عقلي يطبع فيها من ذاته صور المعقولات فتصبح قوى عاقلة بالفعل، كما تصبح معقولاتها معقولة بالفعل، وهذا الجوهر العقلي الذي يخرج النفوس الناطقة من القوة إلى الفعل هو العقل الفعال، ونسبته إلى أنفسنا التي هي بالقوة عقل، وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات، كنسبة الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية، فإذا اتصل الشعاع بالمرئيات بالقوة عادت مرئيات بالفعل، وعاد البصر رائياً بالفعل، فكذلك هذا العقل الفعال، يفيض منه قوة تسيح على الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل، وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل[2].

فالعقل الفعال دائم الاتصال بالنفوس البشرية، دائم الفيض عليها بصوره المعقولة، ونسبته إلى النفوس أشبه شيء ينسبه جهاز إصدار إلى أجهزة استقبال: يستقبل كل منها ما يشبه الجهاز المصدر بحسب استعداده ومزاجه، وغاية النفوس العالية الشريفة الاتصال بالعقل الفعال على الوجه الأكمل[3]، وذلك بأن تصبح عوالم معقولة صغيرة تنعكس عليها صورة العالم الأكبر، ولا يتم لها ذلك إلا إذا حققت كمالها الذاتي الذي تسمح به طبيعتها، وهنا يربط ابن سينا فكرة (القوة والفعل) بفكرة (الكمال).

ثم إن لكل شيء في الوجود كماله الخاص به، لا فرق في ذلك بين كائن عاقل وكائن غير عاقل، وغاية كل موجود أن يحصل ذلك الكمال لأن به تتحقق ماهيته[4]؛ ولذا

---

(1) انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، القسم الرابع ص 41 – 47.

(2) ابن سينا، **النجاة**، ص 319.

(3) انظر: المصدر نفسه

(4) الماهية: مأخوذة من ما هو، وهي عند الحكماء بمعنى ما به الشيء هو؟ وهي الأثر المترتب على تأثير الفاعل. انظر: التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 1 ص 454 و ج 4 ص 102.

جبلت الكائنات جميعها على عشق كمالاتها الخاصة بها، فهي أبداً مشتاقة إلى ذلك الكمال، الذي هو خيرها الخاص لأن الشوق هو الطريق الموصل إلى تحصيل المفقود، والباعث على تحقيق غير المحقق، على هذا جبلت الكائنات، وقدر فيها كمالها تقديراً أزلياً[1].

ولا يفرق ابن سينا بين الموجودات في طلبها الكمال الذاتي الذي يخصها، إلا من ناحية أن عاشق الكمال والشوق إليه إراديان في الكائنات العاقلة، طبيعيان قسريان في الكائنات غير العاقلة، ولكن العناية الإلهية شاملة للنوعين جميعاً، والرحمة الإلهية ظاهرة في منح كل نوع من الموجودات حظه من الكمال الوجودي، حيث يقول: كل مستلذ به فهو كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس إليه خير، ثم لا شك في أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة[2]، حتى يقول: والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانكفوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا، وقد عرفتها، وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه، والنفس في البدن، بل المنغمسون في تأمل الجبروت، المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً، قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء[3].

والذي يعنيني من هذه النظرية هو ذلك الجزء الخاص بكمال النفس الإنسانية الناطقة، لأنه المحور الذي يدور عليه تصوفه النظري، يقول ابن سينا: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل مبتدئاً من مبدأ الكل إلى الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيآتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود

---

(1) انظر، ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 17.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 20

(3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 32 – 33.

كله، مشاهداً لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق، ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه وصائراً من جوهره"[1].

ويقول: "وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأول، قدر ما يمكنه أن ينال من بهائه الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على نحو ما هو عليه مجرداً عن الشوب"[2]، أي أن كمال النفس الإنسانية، والغاية التي تسعى بفطرتها إلى تحقيقها من وجودها: هي أن تصير عالماً عقلياً صغيراً تنعكس على مرآته صورة العالم الأكبر، وما فيه من جواهر روحانية ومادية، فتصبح بذلك موازية للعالم الموجود كله، وتشاهد الجمال المطلق والخير المطلق، وتتحد بالعالم المعقول وتنتقش بمثاله، وتنخرط في سلكه، وتصير من جوهره.

ولكن هذا هو بعينه ما يقوله ابن سينا في كلامه عن الغاية من الفلسفة فهي عنده: "صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه (أي في نفس الإنسان)، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية"[3].

بهذا تتلاقى الفلسفة عند ابن سينا بالتصوف ويتحدان في الغاية، حيث يحاول العثور على مبرر للفلسفة والتصوف في جبلة النفس الإنسانية ذاتها، لا في عامل أو باعث خارجي، ذلك أن جوهر النفس الناطقة هو التعقل وإدراك الأشياء على حقيقتها، وإدراك الأشياء على حقيقتها هو المعرفة الحقة، وبمقدار ما تعرف النفس من الحقيقة الوجودية يكون كمالها وقربه من العالم المعقول ومضاهاتها إياه، فالذي تسعى الفلسفة إلى تحقيقه هو بعينه الذي تطلبه النفس بفطرتها.

---

(1) ابن سينا، النجاة، ص 481.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 22.

(3) ابن سينا، رسالة في أقسام الحكمة العقلية، مجموعة رسائل في الحكمة والطبيعيات، طبعة بومباي، سنة 1318هـ ص 47.

وبهذا أخلص إلى النتيجة الأولى الهامة من نتائج فلسفة ابن سينا الصوفية وهي: أن الفلسفة هي الطريق الموصل إلى الاتصال بالعالم المعقول، وهذا واضح كل الوضوح من قوله في العبارة السابقة: "ومتحداً به (أي بالعالم المعقول)، ومنتقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه، وصائراً من جوهره".

المبحث الثاني: العارف وطريق المعرفة الإشراقية وكيفية اتصال العارف عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

يشير ابن سينا في قصة حي بن يقظان إلى: مصادر المعرفة الثلاثة (الحواس، والعقل، والإشراق أو الحدس)، حيث يقول: "أنه قد تيسر لي حين مقامي ببلاد برزة (يقصد إقامة العقل في البدن، ويشير إلى بروز العقل من خلال الجسد، وهنا يشير ابن سينا إلى مصدر المعرفة الأول ألا وهو: الحواس)، أن ملت برفقائي (يعني الحواس)، إلى بعض المتنزهات (يشير إلى المسائل العقلية، وهنا يشير ابن سينا إلى مصدر المعرفة الثاني، ألا وهو العقل) المكتنفة لتلك البقعة، فبينما نحن نتطاوف (يعني بين الحس والعقل)، إذ عنّ لنا شيخ بهي، قد أوغل في السن (يشير إلى مصدر المعرفة الثالث، ألا وهو الإشراق أو الحدس)"[1].

ويرمز ابن سينا إلى العارف بشخص حي بن يقظان نفسه، فالعارف يسكن (بيت المقدس)، وحرفته (السياحة في أقطار العوالم)، ومقصوده ومبتغاه ووجهته إلى أبيه (وهو حي)، الذي كشف له العلوم وأعطاه (مفاتيح العلوم كلاً)، واهتدى إلى طريق السعادة، التي هي (الطريق السالكة)، حتى وصل بتأملاته وإشراقاته إلى العالم العلوي، وإلى (آفاق الأقاليم)، حيث يقول ابن سينا: "أما اسمي ونسبي: فحي بن يقظان، وأما بلدي: فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتي: فالسياحة في أقطار العوالم، حتى أحطت بها خبراً، ووجهي إلى أبي، وهو حي، وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلاً، فهداني إلى الطريق السالكة إلى نواحي العالم، حتى زويت بسياحتي آفاق الأقاليم"[2].

---

(1) يوسف زيدان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 113

(2) المرجع السابق، نص ابن سينا، ص 114.

ففي هذا النص إشارات واضحة إلى مَنْ هو العارف؟ وكيفية اتصاله ووصوله؟، فمن سَلَكَ سبيل التأمل والرياضة انفتحت له العلوم، واهتدى إلى طريق السعادة، ووصل إلى الحكمة الإشراقية، والمعرفة العالية، التي هي مقصود النفس وسبيل سعادتها.

ويشير ابن سينا في قصة حي بن يقظان إلى: طريق المعرفة الإشراقية ودرجات العارفين، حيث يقول: "وبين هذا الإقليم (يعني العالم المادي والمعارف الطبيعية) وإقليمكم (يعني النفس) أقاليم أخرى (يعني العالم العلوي والعقل الفعال والعقل القدسي والملأ الأعلى)، لكن وراء هذا الإقليم، مما يلي محط أركان السماء (يعني الفلك الأعلى)، إقليم شبيه به في أمور (يعني عالم الإشراق أو المعرفة العليا)، منها: أنه صفصف غير آهل (يعني بالماديات والحسيات والشهوات)، إلا من غرباء واغلين (يعني المتأملين العارفين الواصلين)، ومنها: من يسترق النور من شعب غريب (يعني درجة أقل، وهذه الدرجة لمن اختلطت عنده الحسيات بالروحانيات، فلم تصفَ له نفسه، ولم يخلص عقله من التأثيرات الخارجية)، وإن كان أقرب إلى كوة النور من المذكور قبله. ومن ذلك (يعني تفصيل آخر): أنه مرسى قواعد السماويات (يعني للعارفين في الفلك الأعلى)، كما أن الذي قبله (أي دونه درجة)، مرسى قواعد هذه الأرض (يعني للأقل درجة)، ومستقر لها"[1].

ففي هذا النص الإشاري، المليء بالرموز عند ابن سينا في قصة حي بن يقظان، يتضح فيه درجات الإشراق، وتدرج الإنسان من مرحلة العابد إلى مرحلة العارف؛ (فقواعد السماويات) مرحلة العارفين، (وقواعد هذه الأرض) مرحلة العابدين.

والعابد عند ابن سينا في قصة حي بن يقظان (عاكف على العمل، المقرب إليه زلفى) وهو بارّ خلوق، لا يقبل الظلم، ولا يأتي إليه الحسد، وليست نفسه كسولة، وأما العارفون فهم (أشد أختلاطاً بملكهم)، منقادون له (قد صينوا فلم يتبدلوا بالاعتمال) أي أنهم لا يعملون الطاعات ليأخذوا الأجر، وإنما ليحفظوا نفوسهم، وترتقي أرواحهم في درجات النور والإشراق، ولذلك (استخلصوا للقربى) وحظوا بالمشاهدة والوصول إلى الملأ الأعلى، واتصلت مشاهداتهم ولذتهم، وتحقق كمالهم، فتجد عندهم (اللطف في الشمائل

---

(1) يوسف زيدان، **النصوص الأربعة ومبدعوها**، نص ابن سينا، ص 117.

والحسن، والثقافة في الأذهان، والنهاية في الإشارات، والرواء الباهر، والحسن الرائع، والهيئة البالغة)، وحازوا الجمال المطلق والحسن المطلق والخير المطلق، وزاد الاستعداد العقلي عندهم، فأصبح لا حد له، حتى يصل إلى الغاية القصوى والسعادة الحقيقية، هكذا تحدث ابن سينا عن العارف في قصة حي بن يقظان[1].

ويرى ابن سينا أن لاكتساب المعرفة ثلاثة مصادر:

أحدها: الحواس وهي التي تنقل صور الأشياء إلى النفس.

ثانيها: العقل وهو الذي يجرد المحسوسات من العوارض المشخصة لها وينتزع صوراً كلية منها.

ثالثها: العقل الفعال وهو الذي يفيض على النفس الإنسانية المعرفة، عندما تبلغ هذه النفس درجة تؤهلها لتقبل هذا الفيض، وهو الذي يقصد به (الإشراق) أو (الحدس)، يقول فضيلة الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد: إن المعرفة الحدسية ـ عند ابن سينا ـ طريقها التأمل، ووسيلتها المتخيلة، واستمدادها من العقل الفعال[2].

والعقل الفعال: هو العقل الذي يدبر هذا الكوكب الذي نعيش فيه، والكواكب السيارة - على رأي ابن سينا - أجسام حية تتحرك حركات إرادية، ولكل كوكب منها عقل يدبره.

وهذه العقول موجودات روحانية تشارك الإله في صفة الإبداع[3]، بمعنى الجمال الذي أودعه الإله فيها، وبمقتضى هذه النظرية فإن أمام النفس طريقين للوصول إلى الحقائق: طريق الفكرة، وطريق الحدس.

ففي الطريق الأولى: تنتقل النفس بين المعاني المخزونة في الذاكرة مستعينة بالخيال، فتحاول الوصول إلى المعنى المطلوب بوساطة المقدمات المنطقية.

---

(1) انظر يوسف زيدان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 121 – 122

(2) الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 308.

(3) انظر: ابن سينا، النجاة، ص 450

وفي الطريق الثانية: تحاول النفس الوصول إلى المطلوب رأساً، من دون أن تستعين بشيء من المقدمات المنطقية، وذلك بالاتصال بالعقل الفعال، حيث يقول الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد: "إن مظهر المعرفة الحدسية يقوم على قوة نورانية، فيها إشراق فيضي، يؤدي إلى اكتساب الحد الأوسط، ونتيجته دفعة واحدة"[1].

وعلى هذا فإن "النفوس البشرية لا تتمايز بموضوع معرفتها، ولا بمقدار ما حصلته من معارف، وإنما يكون تأثيرها بمقدار استعدادها للاتصال بالعقل الفعال الذي تتلقى عنه المعرفة"[2].

يقول ابن سينا: "فمن الناس من يكون قوي الحدس، فلا يحتاج إلى كبير عناء في الاتصال بالعقل الفعال، ومنهم من يعرف كل شيء في نفسه وتجده يشتعل اشتعالاً كأن فيه روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن شأن، ومنهم من هو غبي لا تعود عليه الفكرة بزيادة، ومنهم من له فطانة إلى حد ما"[3].

وهذا الفرق الذي ذكره ابن سينا بين الحدس والفكرة "شبيه بالفرق الذي أشار إليه فلاسفة العصر الحاضر بين المعرفة الحدسية والمعرفة الكلامية"[4]، فأداة النظر العقل، وأداة الحدس المتخيلة، والعقل الفعال يفيض على كليهما؛ لتحصل المعرفة بنوعيها: العقلي والحدسي[5].

لا شك أن التفاوت في الحدس يرجع إلى قوة المخيلة[6] وضعفها، يقول ابن سينا: "في الحيوان قوة تركب ما اجتمع في الحدس المشترك من الصور، وتفرق بينها وتوقع الاختلاف فيها من غير أن تزول الصور عن الحس المشترك"[7].

---

(1) الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 308.

(2) ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 179.

(3) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية بالموسكي، الطبعة الأولى عام 1326هـ ـ 1908 م، 63 - 64.

(4) صليبا، جميل، ابن سينا، دمشق، طبعة عام 1937 م، ص 39.

(5) انظر، الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 308 – 309.

(6) قوة المخيلة أو المتخيلة: هي إحدى الحواس الباطنة، وهي قوة تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك، وهي المتصرفة إذا استعملتها النفس بواسطة الوهم، انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2 ص 70 – 73.

(7) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص 10.

ويوضح ابن سينا هذه القوة ـ قوة المخيلة ـ، وعوارضها وصفاتها بقوله: "وهذه القوة قد تتصرف بالصور بالتركيب والتحليل، فإذا ركبت صورة منها أو فصلتها أمكن أن تستحفظها فيها، ولهذا يسمع الإنسان ويرى ألواناً وأصواتاً ليس لها وجود من خارج، وأكثر ما يعرض هذا عند انصراف القوى العقلية عن مراعاة المخيلة، وهذا الانصراف إما أن يكون لآفة أو لضعف شاغل عن استكمال الفعل (أي فعل العقل)، كما في الأمراض وكما في الخوف، وإما أن يكون لاستراحة ما كما في النوم، ولهذا يرى المجنون والخائف والضعيف والنائم أشباحاً قائمة كما نراها نحن في حالة الصلامة (أي حال اليقظة) في الحقيقة، ويسمع أصواتاً كذلك.

فإذا تدارك التميز أو العقل شيئاً من ذلك، وجذب القوة المتخيلة إلى نفسه بالتنبيه، اضمحلت تلك الصور والخيالات، وقد يتفق لدى بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جداً بحيث لا تستولي عليها الحواس ولا العقل، فهؤلاء تكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام من إدراك المغيبات، وكثيراً ما يحدث لهم أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات ويصيبهم الإغماء، وكثيراً ما يرون الشيء بحاله، وكثيراً ما يتخيل لهم أمثالهم، وكثيراً ما يتخيل لهم شبح، ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة تحفظ وتتلى، وهذه هي النبوة الخاصة بالمتخيلة، والذين يرون هذه الأمور في اليقظة، منهم من يرى ذلك لشرف نفسه وقوتها وقوة مخيلته ومتذكرته فلا تشغلها المحسوسات عن أفعالها الخاصة، ومنهم من يرى ذلك لزوال تميزه ولأن النفس التي لها ستصرفه عن التميز، ولذلك فإن قوى تخيله فهو قادر على تلقي تلك الأمور الغيبية في حال اليقظة، فإن النفس محتاجة في تلقي فيض الغيب إلى القوى الباطنية من وجهين: أحدها ليتصور فيها المعنى الجزئي تصوراً محفوظاً، والثاني لتكون معينة لها متصرفة من جهة إرادتها لا شاغلة إياها جاذبة لها إلى جهتها"[1].

إن ابن سينا لا يشارك الصوفية في قولهم: إن الزهد والمجاهدة ودوام الرياضة والانقطاع إلى العبادة هي الوسيلة لتصفية النفس وتهيئتها للاتصال بالعالم الروحي، ولكن

---

(1) ابن سينا، الشفاء، ص 7

الطريق عنده: هو التأمل والنظر والمعرفة الشاملة بحقائق الموجودات أعلاها وأسفلها، أو أنه هو الفلسفة بأدق معانيها.

ومع هذا يأبى إلا أن يستعمل اصطلاحات الصوفية فيتكلم عن العارف والعابد والمريد، وعن الرياضة والعبادة والتجلي وما إلى ذلك، ثم ينحو في تعريف كل ذلك وتفسيره النحو النظري الذي يتمشى مع روح فلسفته العامة.

وهو لا يجهر بالقول بأن (الواصلين إلى حضرة القدس) هم الفلاسفة، أصحاب النظر والعقل والتأمل والمعرفة - وهي أدوات لا غنى عنها في تحقيق (الاتصال) الذي يتحدث عنه - وإنما يسمى الواصلين (بالعارفين): ذلك الاصطلاح الذي له مدلول خاص في عرف الصوفية، يكاد يناقض تمام المناقضة مدلوله عند ابن سينا.

فالعارف عنده: "هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره"[1]، في حين أن العارف عند الصوفية: هو الذي يتوجه بقلبه إلى الله حتى يستغني عن نفسه ويبقى مع ربه، يقول الإمام القشيري: "وسئل رويم عن التصوف، فقال: استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد"[2]، ويقول في تعريفه: "العارف تضيء له أنوار العلم فيبصر به عجائب الغيب"[3].

وفرق كبير بين انصراف بالفكر والانصراف بالقلب؛ فإن الانصراف بالفكر تأمل ونظر، والانصراف بالقلب شهود وحضور، والانصراف بالفكر يؤدي إلى معرفة الاسم، والانصراف بالقلب يؤدي إلى معرفة المسمى.

العارف عند ابن سينا هو (الفيلسوف المنطقي)، والمنطق لا يتجاوز المتناهي، والفلسفة ترى الشيء ونقيضه، والعقل لا يتصور الله لأن الله لا يمكن تصوره.

(1) ابن سينا، <u>الإشارات والتنبيهات</u>، القسم الرابع ص 58.

(2) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، <u>الرسالة القشيرية في علم التصوف</u>، تحقيق ودراسة هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، ص 386.

(3) المرجع السابق، ص 421.

أما العارف عند الصوفية: فهو الذي يتجلى نور الحق في قلبه، فيشاهده شهوداً يحصل له فيه الإدراك والاتصال معاً، هو في حال أدنى إلى العشق والهيام في محبوبه، وتمام الهيام في المحبوب هو تمام معرفته والالتذاذ به.

فالمعرفة الصوفية الحقة إذن: هي الوصلة الروحية بين العبد وربه في حال وجده الصوفي، ويظهر فيها عنصرا الإرادة والوجدان – لأن مركزها القلب – لا عنصر التفكير الذي مركزه العقل[1].

ويلخص القشيري رأي الصوفية في المعرفة، حيث يقول: "وعند هؤلاء القوم (الصوفية) المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه، فحظي من الله تعالى بجميل إقباله، وصدق الله تعالى في جميع أحواله، وانقطع عنه هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره (غير الله)، فإذا صار من الخلق أجنبياً، ومن آفات نفسه بريأ، ومن المساكنات والملاحظات نقياً، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته، وحقق في كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره، فيما يجريه من تصاريف أقداره، يسمى عند ذلك عارفاً، وتسمى حالته معرفة، وفي الجملة فبمقدار أجنبيته عن نفسه، تحصل معرفته بربه عز وجل"[2].

وكثير من التعريفات التي يوردها القشيري للعارف والمعرفة تعبر عن هذا المعنى، وهي تشترط في جملتها صحة المعاملة مع الله والصدق فيها، وتظهر هذه المعاملة بوجه أخص فيما يقوم به الصوفي من ضروب الزهد والعبادة بمعناهما المألوف.

أما ابن سينا فيذكر الزهد والعبادة على أنهما من مراحل الطريق في الوصول إلى الله، ولكنه ينكر أن زهد العارف وعبادته نوع من المعاملة، لأنه يفهم من المعاملة معنى المعاوضة والجزاء، وكأنه يتهم الصوفية في زهدهم وعبادتهم من هذا النوع، يقول ابن سينا: "الزهد عند غير العارف معاملة ما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزه

---

(1) انظر: ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 275.

(2) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 417.

ما عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق، والعبادة عند غير العارف معاملة ما، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب، وعند العارف رياضة ما لهمته ولقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة، ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جانب الحق، فتصير مسالمة للسر الباطن، وحينما يستجلي الحق لا تنازعه، فيخلص السر إلى الشروق الساطع[1].

فالزهد والعبادة عند العارف - كما يتصوره ابن سينا - نظريان لا عمليان: الزهد حالة من حالات النفس، أو موقف خاص لها إزاء كل ما هو سوى الله، وهو التوجه التام نحو الحق بالفكر، وتفريغ الفكر من كل ما يشغله عنه، وليس نظاماً عملياً، أو أسلوباً من أساليب الحياة، قوامه المجاهدة والرياضة والحرمان.

هكذا تكلم ابن سينا عن الزهد بطريقة نظرية مجردة، فالزهد في جوهره موقف معين يظهر في السلوك، ويترجم في الواقع، ويحمل النفس على التخلي عن الماديات والشهوات الحسية؛ ليرتقي بها إلى قمة السعادة والكمال.

أما العبادة فلا تختلف كثيراً عن الزهد بالمعنى الذي شرحه: فهي بدورها نوع من الرياضة العقلية، وتطويع لقوى النفس المتوهمة والمتخيلة لكي تدرك من الحق ما يليق بمقامه الأقدس، وليس أدل على أن ابن سينا ينظر إلى العبادات هذه النظرة النظرية من قوله: إن الصلاة عمل من أعمال النفس الناطقة وحدها: فإن جوهر النفس الناطقة العلم والإدراك، ويلزم عن العلم بصفات الله وأفعاله وآثاره التذكر والتعبد والتضرع، فإن الإنسان إذا عرف ربه بفكره، وأدرك عينه بعقله في علمه، وأبصر لطفه بذهنه في نطقه (يعني تفكيره)، يتأمل حقيقة الخلق فيرى تمام الحق[2].

أي إن أساس الصلاة التفكير والتعقل والإدراك، وكلها من أعمال النفس الناطقة، التي تتوق بفطرتها إلى التشبه بالعقول المفارقة، وليست مجموعة من الأقوال والأفعال، مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم كما يقول الفقهاء، ولا هي هذه الرسوم مع ضرب من المفاجأة

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 59 - 60.
(2) ابن سينا، رسالة ماهية الصلاة ضمن الرسائل التسع، ص 33.

القلبية بين العبد وربه كما يقول الصوفية، هي التعبد للعلة الأولى والمعبود الأعظم الأعلى، والتعبد عرفان واجب الوجود (...) هي معرفة وحدانية الله، وتنزيه ذاته، وتقديس صفاته"[1].

فهي ـ على رأي ابن سينا ـ تأمل عقلي بحت، ونظر صرف في طبيعة الكون وماهية واجب الوجود، أو بعبارة أدق هي الفلسفة الإلهية كما يفهمها ابن سينا.

وهذا الفهم لابن سينا شاذ ولا يصح؛ فالصلاة هي علاقة روحانية بدنية بين العبد وربه، تصل به إلى الترقي في روحه إلى الصفاء الإيماني، وتحمله إلى الطمأنينة والسكينة التي يطلبها كل إنسان، وليست تأملاً عقلياً، لأن هذا التأمل العقلي لا يستطيعه كل إنسان، والصلاة على خلاف هذا، وهي بمقدور كل إنسان؛ لأنها أحد فروض الإسلام الخمسة بشروطها المخصوصة.

أما العبادة التي تجري على الجوارح، وتظهر فيها الأقوال والأفعال، فهي العبادة الظاهرة، وهي عبادة البدن، وعبادة العوام، والعبادة المكلف بها من قبل الشرع، يقول ابن سينا: "وقد كلف الشارع بها لأنه أراد أن يكون لها أعداد معلومة وأوقات وهيآت، ولأنه علم أن جميع الناس لا يرتقون مدارج العقل، فلا بد لهم من سياسة ورياضة بدنية تكليفية تخلف أهواءهم الطبيعية، وتكلفهم بالصلاة"[2].

أما الصلاة الباطنة فلم يكلف الشارع بها، لأن النفس الناطقة تلزم بها نفسها إلزاماً، ومن تحصيل الحاصل أن يكلف الإنسان أمراً تقضي به طبيعة عقله.

وقد وقع ابن سينا في خطأ كبير حين أراد بيان حقيقة الصلاة، هذا الخطأ جاء من منهجيته العقلية الصرفة في كلامه عن هذه القضايا، متابعاً فيها كلام الفلاسفة، وخلط في صفات الملائكة: من عدم عصيانهم لأوامر الله وبين مقدرتهم على الكلام، حيث يقول: "الصلاة الحقيقية هي تشبه بالملأ الأعلى، والملائكة ليس لهم قول ولا لفظ، بل لهم النطق وهو إدراك بلا حس وتفهم بلا قول، أما الصلاة ذات الأقوال والأفعال فهي صلاة الغافلين

(1) ابن سينا، رسالة ماهية الصلاة، ص 35

(2) المرجع السابق، ص 39.

كلفوا بها خمس مرات كل يوم ليذكروا بواجبهم نحو ربهم[1]، وهو كلام مرفوض شرعاً وعقلاً.

ويأبى ابن سينا إلا أن يستعمل اصطلاحات الصوفية في وصف ما هو الواقع، في عبارة فلسفية نظرية، بعيدة عن روح التصوف، فهو يقول: إن الصلاة بمعناها الحقيقي مناجاة بين العبد وربه، ولا يمكن أن تكون هذه المناجاة عنده سوى مشاهدة الحق مشاهدة عقلية عن طريق اتصال النفس الناطقة بالعالم المعقول، فالجسم لا يناجي الله ولا يجالسه، لأن الله لا يرى ولا يشار إليه، وغير المرئي غائب عن الرائي، ومناجاة الغائب محال، فمناجاة الحق عن طريق الحواس محال، كذلك مناجاته عن طريق المظنونات والمتخيلات، فلم يبق إلا أن تناجيه النفوس الناطقة المجردة الخالية عن حدوث الزمان وجهات المكان، هذه هي التي تشاهد الحق مشاهدة عقلية، وتبصره بصيرة ربانية[2].

ولكن أية مناجاة هذه التي تقع بين النفس الناطقة التي لا تدرك إلا المعاني المجردة، وبين الله الذي يصوره تحليل ابن سينا معنى من هذه المعاني المجردة؟ أليس الأجدر به أن يسميها إدراكاً أو شهوداً عقلياً بدلاً من مناجاة؟ ثم لماذا هذا الفصل بين النفس والجسد في موضوع المناجاة، مع أن النفس متعلقة بالجسد مرتبطة به لا تنفك عنه؟ وأين مقام الجسد في الحياة الأخرى حين ترى الله تعالى؟! لا يجد ابن سينا لهذه التساؤلات جواباً.

إن مناجاة الصوفي للحق استغراق في الحق، وهي مناجاة روحية، ومجالسة وحديث مع الحق، وفناء لشخصه من حيث هو محب، وفناء في الذات الإلهية من حيث هي محبوبه، وهنا يغيب العقل وتفنى كل المعاني العقلية التي يذكرها ابن سينا[3]، فهو يريد أن يصل بالنفس الإنسانية إلى مرحلة كمالية، فيها تتقبل أنوار الفيضيات العلوية[4]، وتشرق فيها المعرفة الحقيقية، وتغيب الذات الإنسانية.

(1) ابن سينا، رسالة ماهية الصلاة، ص 33.

(2) المرجع السابق، ص 38.

(3) انظر: ابن سينا، رسالة في العشق ضمن الرسائل التسع، ص 15.

(4) الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 294.

والصوفي من ناحية أخرى لا يتحرج من أن يتصور الله على نحو ما في صلاته، ويناجيه على نحو ما يتصوره، فمقام الإحسان أن تشهد الله تعالى على نحو ما في قلبك وقبلتك، الذي يختلف عن مجرد العبادة، وعن مجرد الإيمان، فالإيمان أن تعتقد بوجوده تعالى أولاً، وتقرّ بذلك قولاً وقلباً، والعبادة أن تتحقق بصفات العبد المحض، وتدرك افتقارك إلى ربك.

ويفسر ابن سينا (الرياضة) على أنها: إعداد النفس الناطقة للاتصال بعالمها العلوي، بإبلاغها درجة من الصفاء تستطيع به ذلك الاتصال، من خلال تطويع النفس الحيوانية وإخضاعها هي وقواها للنفس الناطقة عن طريق التأمل والنظر والفكر[1]، وهذا تفسير عقلي فلسفي، بعيد عن المعنى الصوفي العملي للرياضة.

فوظيفة (الرياضة) عند ابن سينا هي: رفع أعمال النفس الحيوانية إلى مستوى عقلي شريف، ويعين عليها الزهد والتقشف والمحاسبة والمراقبة والحرمان.

ووظيفة ثانية (للرياضة) وهي: مراعاة الجانب الفعلي، أو النطق في أعمال النفس الحيوانية، ومراعاة الغايات البعيدة في الأفعال الطبيعية التي تصحبها لذة حسية، ويعين عليها العبادة، التي هي في جوهرها تفكير محض وتعقل صرف.

ووظيفة أخرى (للرياضة) وهي: تحويل التخيلات والتوهمات الإنسانية إلى تخيلات وتوهمات مناسبة للأمور القدسية، وصرفها عن التخيلات والتوهمات المناسبة للأمور السفلى، ويعين عليها استدامة النظر والتأمل في أوقات لا تكون فيها الأمور البدنية شاغلة عن الإدراك العقلي، ويعين عليها كذلك العشق العفيف، الذي من شأنه أن يجعل النفس لينة شفيقة، ذات وجد ورقة، منقطعة عن الشواغل الدنيوية، معرضة عما سوى معشوقه، جاعلة جميع الهموم هماً واحداً[2].

يقول ابن سينا: "والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض: الأول تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار، والثاني تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم

---

(1) انظر: ابن سينا، رسالة في العشق ضمن الرسائل التسع، ص 15

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 85 في الهامش من شرح الطوسي.

إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي، والثالث تلطيف السر للتنبه[1].

من هذا يتبين أن (الرياضة) التي يتحدث عنها ابن سينا (نظام عقلي)، أو بعبارة أخرى (أسلوب تأملي)، الغرض منه تحرير النفس الناطقة وتمكينها من القيام بوظيفتها، وهي التعقل المحض، أو إدراك الصور العقلية المجردة، وتهيئتها بذلك للاتصال بما يسميه (عالم القدس)، وهو العالم العقلي.

بعبارة أخرى: الرياضة في نظره هي أسلوب الفيلسوف في حياته، والوصول بنفسه إلى المستوى العقلي اللائق بها، وهي عمل ما تقوم به النفس لتصل إلى مقصودها وسعادتها.

وهذا ليس غريباً، ولو كان غير ذلك لكان غريباً، فعلى الرغم من وصف ابن سينا (للرياضة النفسية) ذلك الوصف العقلي الصرف، الذي يختلف اختلافاً جوهرياً عن وصف الصوفية لرياضتهم، يقترب من الصوفية عند الكلام عن نتائج الرياضة وثمراتها، أو هو على الأقل يقترب منها في ظاهر القول، فقد يكون جرب بالفعل وأحس بتلك الثمرات، وهذا ما لا سبيل إلى القطع به، فإن كل ما يقوله كان صادراً عن خبرة وإحساس ومعالجة فعلية لحال الاتصال بالعالم الروحي لا عن مجرد محاكاة من غيره أو نقل، وكان دليلاً على أن الطريق الصوفي ليس وحده الذي يؤدي إلى الإشراق والمعرفة والاتصال وإلى الوجد والفناء في الله[2]، فإن طريق التأمل والنظر الفلسفي في نظر ابن سينا طريق آخر يؤدي إلى النتائج نفسها، وإن كان غير طريق الصوفية.

وهذا يقود إلى تساؤل آخر: هل أقحم ابن سينا تلك المعاني الصوفية إقحاماً في مذهبه العقلي الجاف، وجارى الصوفية في اصطلاحاتهم ووصف أحوالهم، فكان موقفه من

---

(1) المرجع السابق، القسم الرابع ص 78 – 80.

(2) الوجد: لغة الحزن، وفي اصطلاح الصوفية: مصادفة الباطن من الله تعالى وارداً يورث فيه حزناً أو سروراً يغيره عن هيئته ويغيبه عن أوصافه بشهود الحق، قال الجنيد. الوجد انقطاع الأوصاف عند سمة الذات بالسرور، انظر: التهانوي: <u>كشاف اصطلاحات الفنون</u>، ج 4 ص 292 والفناء عند الصوفية: عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازم نفسه، أو هو تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات، انظر: التهانوي. <u>كشاف اصطلاحات الفنون</u>، ج 3 ص 479.

كل ذلك موقف الناقل أو الواصف؟ أم أنه خبر الأمر في نفسه فوصفه ذلك الوصف الرائع الدقيق، الذي يعز على غير الخبير الإتيان به؟ وهل اختلط الأمر على ابن سينا فظن أن الفلسفة والتصوف يلتقيان ههنا؟.

والجواب: أنه ربما ظن أن في الإمكان التوفيق بينهما في النتائج، على الرغم من اختلافهما في الأساليب، فأعمل عبقريته التحليلية في تفسير الظواهر الصوفية على أساس فلسفي، ربما كان هذا أدنى إلى الصواب، وأبعد من التناقض، إذا نظرت إلى اتجاهه الفلسفي العام.

يقول ابن سينا: "أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة، وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني، من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سيره إلى القدس، لينال من رَوْح الاتصال"[1]، وثاني الدرجات هي الرياضة، وبعد الإرادة والرياضة يحل الإشراق، ويكون الإشراق في أول أمره خلسات من نور الحق، فيقول ابن سينا: "ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما، عنت له خلسات من إطلاع نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه (..) ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض، ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض، فكلما لمح شيئا عاج منه إلى جناب القدس، يتذكر من أمره أمراً فغشيه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء"[2]، فيحصل الاتصال بين نفسه الناطقة والعالم العقلي في حالة الارتياض وغيرها، وهذا يحصل للعارف باستغراق عقلي لا وجداني، فهذه هي مراحل العرفان الصوفي عند ابن سينا، وهي على الترتيب:

- الإرادة: وهي التحرك إلى عالم القدس بغية الاتصال.
- الرياضة: وهي نهي النفس عن هواها، وأمرها بطاعة مولاها.
- الأوقات: وهي ثمرة الرياضة، تظهر فيها أنوار إلهية.

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 76 – 78

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 86 – 87.

- الوصول التام: وهي نهاية السلم النوراني، وكمال الدرجات[1].

قال ابن سينا إن العارف "يكاد يرى الحق في كل شيء"، ولم يقل إنه بالفعل يرى الحق في كل شيء، أو أن الحق هو بالفعل كل شيء، فهاهنا نوع من الاستغراق، استغراق المتناهي في اللامتناهي، واتصال بين النفس الجزئية والعالم العقلي أو العالم الإلهي، وفي هذا يقول ابن سينا: "صار سره (أي سر العارف) مرآة مجلوة، محاذياً بها شطر الحق (...) ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها، وهناك يحق الوصول"[2]، وهذا وصف لاستغراق النفس الإنسانية في العالم العقلي، وهو استغراق عقلي يتميز عن الفناء الصوفي.

ثم يصف ابن سينا أطوار المعرفة والوصول إلى الله، فيقول: "العرفان مبتدئ من تفريق ونقض، وترك ورفض، ممعن في جمع، هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق، منته إلى الواحد، ثم وقوف، ومن آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني، ومن وجد العرفان ـ كأنه لا يجده بل يجد المعروف به ـ فقد خاض لجة الوصول"[3].

يقول ابن سينا إن المعرفة الحقة تبدأ بالزهد الذي يتلخص في "التفريق والنقض والترك والرفض" أي في إبعاد النفس عن كل ما سوى الحق، ونفض غبار الشهوات واللذات، وتخلية القلب عن كل هذا وإهماله في غير مبالاة، وهذه كلها أحوال سالبة تسمى بلسان الحكمة (رياضة) وبلسان التصوف (تخلية)، ويقابلها صفات التحلية، وهي تخلق المريد الصادق بأخلاق الحق تبارك وتعالى، أو كما يقول ابن سينا "الإمعان في جمع، هو جمع صفات الحق للذات المريدة الصادقة"، أما قوله "منته إلى الواحد ثم وقوف" فالمراد به أن المريد إذا انتهى إلى مقام الوحدة، فإنه لا يبقى مجال لواصف وموصوف، وسالك ومسلوك إليه، وعارف ومعروف.

---

(1) انظر: الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 314 – 316

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 91 – 93.

(3) المرجع السابق، القسم الرابع ص 96 – 99.

وهذا هو آخر مراحل الطريق الذي ينمحي فيه الفرق بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وما دون ذلك مقام الإثنينية[1]، حيث يشعر المريد بذاته من حيث هي عارفة، وبالحق من حيث معروف، ولذلك قال: "من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني"، أي: كان همه المعرفة لذات المعرفة وقع في الاثنينية، أما "من وجد العرفان كأنه لا يجده"، أي من فني عن معرفته بربه فلم يعد يشغل نفسه بها، "بل يجد المعروف به (أي بالعرفان) فقد خاض لجة الوصول".

ولهذا "الوصول" - الاستغراق في عالم المعقولات - درجات، كما أن للطريق الموصل إليه درجات، فالدرجة الأولى هي السلوك في الحق (الناحية العملية الذوقية)، والثانية هي السلوك إلى الحق (الناحية النظرية العلمية)، بمعنى العمل والعلم، وهي درجات لا يستطيع السالك لها وصفاً لأن الألفاظ لا تفي بالتعبير عن معانيها، ولا يكشف عن معانيها سوى "الخيال" كما يقول ابن سينا نفسه: ذلك لأن العارفين إذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي، فقد يتراءى في خيالاتهم أمور تحاكي ما يشاهدونه، محاكاة بعيدة جداً[2].

وإذا كانت المعرفة الحقة تبدأ بالزهد عند ابن سينا، وأن العارف إذا انتهى إلى مقام الوحدة فلا واصف ولا موصوف، ولا فرق بين الذات المدركة والموضوع المدرك، فما هي النفس الواصلة وكيف يتم لها الإشراق؟ وما علاقة الإشراق بالوحي والإلهام والنبوة؟ وما هو العالم الصغير والعالم الكبير عند ابن سينا؟.

النفس الواصلة إلى الله عند ابن سينا: هي النفس التي بلغت من الصفاء عن طريق النظر العقلي والتأمل والتجريد مبلغاً تصير به عالماً عقلياً صغيراً في محاذاة العالم العقلي الكبير، وتكون لهذا العالم بمثابة المرآة المجلوة ينعكس عليها كل ما هو منتقش فيه.

(1) الإثنينية: هي كون الطبيعة ذات وحدتين، انظر. التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1 ص 244.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 101 في الهامش من شرح الطوسي.

ولهذا الاتصال نتيجتان: الأولى الإشراق، والثانية الغبطة العظمى أو السعادة القصوى، التي هي جنة الواصلين في نظر السالكين إلى الحق عن هذا الطريق[1]، والمعرفة الصوفية هي الصورة الأسمى للمعرفة الحدسية[2].

وفي (الإشراق) تتجلى حقائق الوجود كما هي في ذاتها، وتنكشف الأمور المغيبة، فتتم المعرفة بالأشياء حاضرها ومستقبلها، وبه تزداد روحانية النفس، وتنشط قواها إلى مدى قد تأتي فيه بالأمور الخارقة التي لا يقوى عليها غيرها، فقد حاول ابن سينا أن يفسر بعض خوارق العارفين، مثل قدرتهم على التصرف في الأشياء، وإتيانهم أفعالاً وحركات تخرج عن وسع غيرهم، وقام بتفسير هذه الخوارق تفسيراً طبيعياً، مستنداً إلى مذهبه النفسي الطبيعي، ولما واجهته مشكلة الإخبار بالمغيبات جاء كلامه نظرياً بحتاً، غير مستند إلى شيء من الواقع، ولم يحالفه النجاح في ذلك[3]، فالغيبيات لا تخضع للمعقولات، ولا يمكن للعقل تفسيرها، أو إنزالها على نواميس الكون، فهي خارجة عن خط العقل المحدد بالحسيات.

يتناول ابن سينا في هذا المقام بحث طائفة من المسائل الرئيسة في الدين، كمسألة الوحي والإلهام والنبوة والمعجزات، ويشرحها بمنهج يلتمس فيه أسساً من نظرياته الطبيعية والنفسية تارة، ومن نظرياته الميتافيزيقية تارة أخرى، ولكنه يتردد بين مذاهب الفلاسفة وتجارب الصوفية، يحاول ما استطاع أن يخضع الثانية للأولى ويفسرها على ضوئها.

وقد اتخذ ابن سينا، كما اتخذ الغزالي من بعده من (الرؤى) منفذاً ينفذ منه إلى قلب مشكلة الإخبار بالمغيبات بما في ذلك النبوءة[4].

فقد صدر الرجلان عن مقدمات مشتركة، واتفقا اتفاقاً عجيباً في المقارنة بين حال النائم وحال النبي عندما يوحى إليه، والولي عندما يلهم، ولكنهما اختلفا اختلافاً جوهرياً فيما انتهيا إليه من نتائج.

---

(1) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 45.

(2) الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 311.

(3) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 111 – 120.

(4) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد ت 505هـ المنقذ من الضلال ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية القاهرة، ص 32.

فالقضية الأولى التي صدرا عنها: هي أن التجربة أثبتت أن النفس الإنسانية تدرك الغيب في حالة النوم، فلا مانع إذن من أن تدركه في حالة اليقظة، وإن كان ثمة مانع فهو من النوع الذي يمكن إزالته، وحالة النوم – كما يقول الغزالي - أنموذج من خاصية النبوة[1]، فإن كثيرين من غير الأنبياء جربوا ذلك عندما رأوا رؤىً أثبت الواقع صدقها، كما جربه الأنبياء في رؤاهم الصادقة، والرؤية الصادقة جزء من أربعين جزءاً من النبوة.

أما كيف يقع العلم بالمغيبات؟ فيشرحه ابن سينا شرحاً طبيعياً نفسانياً على النحو الآتي: الأمور المغيبة منتقشة على نحو كلي في عقول الأفلاك، وعلى نحو جزئي في نفوسها الجسمانية، وعلى نحو كلي وجزئي في نفوسها الناطقة.

والنفوس الإنسانية عند اتصالها بتلك المبادئ – وذلك بعد تمام استعدادها وزوال ما عساه يحول دون ذلك الاتصال - تستطيع أن تدرك تلك الأمور المغيبة، وتنتقش بنقش العالم العلوي.

وعندما تدرك النفس الناطقة أمور الغيب بواسطة اتصالها بالعالم العقلي، تدركها على نحو كلي، ويؤدي أثر ذلك إلى التخيل، فتسارع القوة المتخيلة وتصوره بصورة جزئية مناسبة.

وعندما تنتقش هذه الصور الجزئية على صفحة الحس المشترك تصير مشاهدة كأنها محسوسة وهي ليست بمحسوسة، ولا يقابلها شيء محسوس في العالم الخارجي.

وقد يصل الأثر الوارد من العالم العقلي إلى القوة الذاكرة ولا يتعداها، ومصداقه قول النبي :ﷺ **إن روح القدس نفث في روعي كذا وكذا**[2].

وقد يشرق الأثر الفعلي في الخيال، ثم ينطبع في الحس المشترك، ومصداقه ما يحكى عن الأنبياء من أنهم يشاهدون صور الملائكة ويسمعون كلامهم، يقول ابن سينا: "فما كان

---

(1) الغزالي، المنقذ من الضلال ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص 33.

(2) رواه في مسند الفردوس وأبو نعيم والطبراني والبزار، وأخرجه ابن أبي الدنيا وصححه الحاكم، انظر العجلوني، إسماعيل بن محمد ت 1162هـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تصحيح وتعليق أحمد القلاش، دار التراث، القاهرة، ج 1 ص 268 – 269.

من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر (أي في القوة الذاكرة) في حال يقظة أو نوم ضبطاً مستقراً، كان إلهاماً أو وحياً صريحاً أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير، وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته (هكذا وردت، بمعنى أمثلته) وتواليه، احتاج إلى أحدهما، وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات: الوحي إلى تأويل، والحلم إلى تعبير[1].

إن ابن سينا لا يتطلب في العلم بالمغيبات، ولا في الوحي والإلهام أعمالاً أكثر من أن تتخلص النفس من شواغلها الحسية والخيالية، وتتصل بالعالم المعقول، وينطبع على صفحتها صورة منه يترجمها الخيال ترجمة ما، ويطبعها بدوره على لوحة الحس المشترك، فتصبح المعاني الغيبية أموراً مشاهدة كأنها منظورة في العالم الخارجي، وقد يعبر عن هذه المعاني بصورة الكلام المحكم المنظم، كما هو الحال في القرآن، أو في صورة أخرى من صور العالم المحسوس.

إن ابن سينا نفسه خشي أن يطعن طاعن في نظريته في الاتصال بالعالم العلوي عن الطرق التي رسمها، ويتهمه بأنها دعوى ساق إليها مذهبه الفلسفي، من غير أن يكون لها أساس من التجربة، أو أن التفسير لها ظنّي وليس بيقيني، فإنه يقول في ذلك: أعلم أن هذه الأشياء (الاتصال ومعرفة الغيب..الخ) ليس سبيل القول بها والشهادة لها، إنما هي ظنون إمكانية، صير إليها من أمور عقلية فقط، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان، ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها، ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار، أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم، ويشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم، حتى يكون ذلك تجربة في إثبات أمر عجيب له كون وصحة، وداعياً إلى طلب سببه، فإذا اتضح جسمت[2] الفائدة، واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب، وخضع الوهم فلم يعارض العقل[3].

إنه يرى أن النظر العقلي مما يمكن الاعتماد عليه في شرح هذه المسائل، ولكنه يقرر في الوقت ذاته أنها أمور أثبتتها التجربة عند (محبي الاستبصار)، حيث يقول: ثم إني لو

(1) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، القسم الرابع ص 144 – 145

(2) جسمت: ضخمت وعظمت، انظر الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادة جسم.

(3) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، القسم الرابع ص 149

اقتصصت جزيئات هذا الباب فيما شاهدناه، وفيما حكاه من صدقناه، طال الكلام، ومن لا يصدق الجملة هان عليه ألا يصدق أيضاً التفصيل[1].

فإذا فرقت بين التصوف من حيث هو تجربة روحية يحياها الصوفي، ويتصل فيها اتصالاً ما بالحق تبارك وتعالى، والتصوف من حيث هو مذهب فلسفي، يحاول صاحبه تفسير الظاهرة الصوفية على نحو ما، سلمت بأن ابن سينا متصوف بالمعنى الثاني لا بالمعنى الأول؛ لأن دعواه (المكاشفة والإشراق) لم يقم عليها دليل قوي مما عُرف عن حياته الشخصية ومذهبه الفلسفي.

وأخيراً يتضح الفرق بين ابن سينا الفيلسوف، وبين المتصوفة الخالصين في المنهج الذي يرسمه لطالبي الاتصال بالعالم المعقول، وتحصيل النعيم المقيم في جواره، فإن ما يذكره في هذا الصدد من صميم مطالب الفيلسوف، وليس فيه من التصوف شيء، يقول ابن سينا: أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى، ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، ويتصور العناية وكيفيتها، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل أي وجود يخصها، وأية وحدة تخصها، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه، وكيف ترتيب الموجودات إليها[2]، ويقول في موضع آخر: ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً، وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكد العلائق مع ذلك العالم، فصار له شوق إلى ما هنالك، وعشق لما هناك، يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة[3].

وفيما أرى فإن ابن سينا إلى جانب هذا المنهج النظري الذي يحقق الاتصال بالعالم العقلي في نظره، فإنه يرسم جانباً عملياً يعتبره ضرورياً لتمام السعادة الحقيقية، ولكنه – حتى

---

(1) المرجع السابق، القسم الرابع ص 149.

(2) ابن سينا، النجاة، ص 485.

(3) المرجع السابق، ص 489.

هنا - يعالج الموضوع معالجة فلسفية صرفة يستند فيها إلى نظرية الوسط الأرسطية مع شيء من التحوير، وينحصر هذا الجانب في أن طالب السعادة الحقة عليه أن يحصل ما يسميه (ملكة التوسط)، بأن يكيف حياته على نحو يظهر فيه استعلاء النفس الناطقة، وإذعان النفس الحيوانية بحيث لا تتوثق الصلة بين النفس والبدن، الذي تتعلق به تعلقاً مؤقتاً لتدبيره، وبحيث يسهل عليها أن تقطع صلتها واشتغالها به بعد مفارقتها، وتخلص إلى عالمها[1].

أما إذا حدث العكس وكان الاستعلاء للنفس الحيوانية، والإذعان للنفس الناطقة، فإنه يتعذر قطع تلك العلائق، وتظل النفس محجوبة عن محل سعادتها، فالنفس الناطقة بحكم صلتها بالبدن لا تستطيع أن تحيا حياة عقلية صرفة، كما أن الإنسان من حيث هو إنسان لا ينبغي أن يعيش عيشة بهيمية صرفة، لذا وجب التوسط بين الطرفين، مع منح النفس الناطقة السيطرة والسلطان على النفس الحيوانية، وإبقاء علاقة واهنة بينهما، يسهل قطعها عندما تحين ساعة الفراق.

هذه هي (ماهية الحياة الصوفية) عند ابن سينا، حاول فيها أن يفسر المشكلة الكبرى للتصوف، وهي اتصال النفس الإنسانية بالعالم الروحي، وما يترتب على هذا الاتصال من معرفة وسعادة، لهما طابع خاص وشكل خاص: فسرها بشكل عقلي فلسفي، فالعارف عنده ليس إلا الفيلسوف كما يريده هو، وأن العرفان الصوفي ليس سوى المعرفة الفلسفية كما يفهمها.

المبحث الثالث: طريق السعادة عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

لقد تكلمت في الفصل الخامس المبحث الخامس من هذه الأطروحة عن السعادة، سعادة النفس عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان، ووضحت طريق سعادة النفس عنده، فلا أريد تكرار ذلك.

---

(1) ابن سينا، النجاة، ص 490

ولكن يمكن القول: إن سعادة النفس عند ابن سينا يكون بالسيطرة على قوى النفس (القوة الغضبية، والقوة الشهوانية، وقوة الخيال) عندها تتصل النفس بالعالم العقلي، وتحصل المعرفة الإشراقية، فتتحقق لها اللذة والكمال، والتأمل والرياضة هما من أهم الوسائل للتحكم بقوى النفس.

ثم إن طريق السعادة عند الصوفية هي: المعرفة الذوقية اليقينية، التي تكسب النفس الطمأنينة والسكون، وتريحها من عناء الفكر وأساليبه الملتوية، ومطالعة وجه الله الكريم في النفس الإنسانية، وفي كل ما يحيط به من الموجودات، بمعنى آخر: الخروج من قيود المتناهي إلى إطلاق اللامتناهي، وتمام المعرفة بالله حصول الهيبة من الله تعالى، أولها الله تعالى، وآخرها ما لا نهاية له[1].

يقول أبو حامد الغزالي: السعادة التي وعد الله بها المتقين هي المعرفة والتوحيد، والمعرفة هي معرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات: إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله، والكون كله من أفعاله، فيما يتجلى من ذلك في القلب هو الجنة بعينها عند قوم، وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق، وتكون سعة نصيب الإنسان من الجنة بحسب سعة معرفته، وبمقدار ما يتجلى له من الله وصفاته وأفعاله[2].

أما المعرفة عند ابن سينا والسعادة التي تورثها، فإنهما عقليتان صوريتان: فهو يذهب إلى أن النفس الإنسانية الناطقة جوهرها عقلي، وغايتها إنما هي في أن تتخلص من شواغل البدن، وتحصّل ما في استطاعتها أن تحصّله من المعاني المجردة، فتخرج من القوة إلى الفعل، وتصبح عالماً عقلياً صغيراً، محاذياً للعالم العقلي الكبير.

فإذا تم لها ذلك أمكنها الاتصال بعالم العقول المفارقة، وانتقش في ذاتها ما هو منتقش في ذوات تلك العقول، وبذا تغتبط الغبطة العظمى وتسعد السعادة القصوى، فمقياس السعادة عند ابن سينا هو: الإدراك العقلي وحده، وبمقدار ما يكون في العقل الإنساني من ذلك الإدراك تكون غبطة النفس وابتهاجها، يقول ابن سينا: أجل مبتهج بشيء هو الأول

---

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 418.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 47.

بذاته، لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً، الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم، وهما منبعا الشر، ولا شاغل له عنه[1]، فترك ابن سينا هنا لفظة (ملتذ) واستبدلها بكلمة (مبتهج) لأنها ليس متعارف عليها في إطلاقها على الأول، وإنما كان الأول أجلّ مبتهج بشيء؛ لأن كماله هو الكمال الحقيقي لا غير، وإدراكه هو الإدراك التام فقط[2].

وللنفس الإنسانية الناطقة من حيث هي كذلك لذتها وابتهاجها، ولذتها في أن يتمثل فيها العالم المعقول، خالصاً لا تشوبه شائبة، مما يشغل النفس عما هو ملائم لجوهرها، فإذا تخلصت النفس من هذه الشواغل، تحقق لها كمالها، واكتملت لذتها، وحصلت على السعادة القصوى، ولا يتحقق ذلك على الوجه الأكمل إلا بعد مفارقة النفس للبدن، أما إذا تمكنت من النفس الشواغل، فإنها تكون مصدر شقائها وتعاستها بعد مفارقتها للبدن.

إن غاية الحياة الإنسانية الشريفة عند ابن سينا هي: التشبه بالعالم المعقول عن طريق إدراك حقيقة الخير والجمال، وأن السعادة العظمى والنعيم الحقيقي إنما هما في تحصيل ذلك الإدراك، كما أن الشقاوة العظمى والجحيم الحقيقي إنما هما بعدم ذلك الإدراك، حيث يقول: إن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير، من حيث هو كذلك، والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر[3].

هذا الطريق الذي رسمه ابن سينا لتحصيل السعادة الإنسانية القصوى، هو طريق عقلي محض، مقابل الطريق العملي الذي يرسمه الصوفية، وهنا مقابلة تامة بين الفيلسوف الحقيقي والصوفي الحقيقي، وبين الاتصال بالعالم العقلي عن طريق الفلسفة، والاتصال بالله تعالى بمعنى معرفته عن طريق التصوف.

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 40.

(2) المرجع السابق، القسم الرابع ص 31، في الهامش من شرح الطوسي

(3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص 11 - 12.

المبحث الرابع: التصوف عند ابن سينا في ضوء رسالة حي بن يقظان

إن لابن سينا نوعاً خاصاً من الفلسفة سماها (الحكمة المشرقية)، وإن هذه الفلسفة هي أساس أو على الأقل نوع من فلسفة الإشراق التي قال بها السهروردي المقتول (ت 587هـ) [1]، وأنها يغلب عليها الطابع الصوفي أو تعاليم الحكمة الباطنة.

وكان لابن سينا كتاب يحمل اسم (الحكمة المشرقية) باعترافه هو، واعتراف ابن طفيل في رسالة حي بن يقظان، التي يقول فيها: "سألت أيها الأخ الكريم، منحك الله البقاء الأبدي، وأسعدك السعد السرمدي: أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية

---

(1) السهروردي (550 – 587هـ). هو أبو الفتوح يحيى بن حبش السهروردي المقتول، وقد أطلق عليه اسم "الشهاب المقتول" أو "الحلبي المقتول"، ولقب باسم "المؤيد بالملكوت"، صاحب "نظرية الإشراق أو الحكمة المشرقية"، وقد لقب بالمقتول لئلا يعتبر شهيداً، ولكن تلاميذه اعتبروه شهيداً، لأنه قتل بغير حق ووشاية به، ولد ببلدة سهرورد ـ بضم السين ـ من أعمال زنجان من عراق العجم، وبدأ حياته العلمية بمراغة، من أعمال آذربيجان، ثم ارتحل إلى أصفهان، ثم انتقل من هناك إلى سورية حيث استقر بحلب إلى أن لقي مصرعه، ومن مؤلفاته حكمة الإشراق أو الحكمة الإشراقية: ولها شروح كثيرة مثل شرح السهروردي وقطب الدين الشيرازي وتعليقات صدر الدين الشيرازي وشمس الدين الشيرازي، الألواح العمادية، التلويحات اللوحية والعرشية، المطارحات، هياكل النور، المعارج، كلمات التصوف، الغربة الغربية، وغيرها. وقد جمع فلسفة أفلاطون ومنطق أرسطو مع الحكمة الإشراقية لإبراز الحكمة الإيرانية، وانتقد ابن سينا لعدم تصريحه بالحكمة المشرقية في كتبه تصريحاً جلياً.

انظر الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 1 ص 279 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج 2 ص 171 اليافعي، الإمام أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان ت 768هـ **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية عام 1993 م، ج 3 ص 434 – 437 المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف ت 1021هـ **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية المعروف بالطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية عام 2007 م، ج 2 ص 311. المناوي، **إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن المعروف بالطبقات الصغرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية عام 2007 م، ج 4 ص 341 – 342.عطية، أحمد، **القاموس الإسلامي**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د ت، ص 540 كوربان، هنري، **السهروردي الحلبي (مؤسس المذهب الإشراقي) السهروردي المقتول ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام**، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، طبعة القاهرة عام 1964 م، ص 98 أبو ريان، الدكتور محمد علي، **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي**، دار الطلبة العرب، بيروت، الطبعة الثانية عام 1969 م، ص 31 فتاح، الدكتور عرفان عبد الحميد، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، دار الجيل، بيروت، طبعة عام 1993 م، ص 233 – 237

التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي ابن سينا[1]، ولكن كتاب (الحكمة المشرقية) قد ضاع.

إن (الحكمة المشرقية) عند ابن سينا شيء مخالف لفلسفته العامة، وهي نوع من الفلسفة الصوفية، مبثوثة في رسائله وكتبه المختلفة، وهي كذلك نوع من حكمة الإشراق التي وضعها السهروردي.

وأما قوله: "ولي كتاب غير هذين الكتابين، أوردت فيه الفلسفة على ما هي عليه في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصحيح، الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقي من شق عصاهم ما يتقي في غيره، وهو كتابي (الفلسفة المشرقية)"[2]، فلم اعتمد على هذا الكتاب الذي ذكره ابن سينا في إثبات حكمته الإشراقية، ولكن بما وجدت في رسائله المختلفة من كلام في حكمة الإشراق بمعناها الاصطلاحي.

إن كتاب (الحكمة المشرقية) ليس هو المصدر الذي أودع فيه ابن سينا آراءه الصوفية وحكمته الإشراقية، ولكن رسائله مثل رسالة حي بن يقظان ورسالة سلامان وأبسال ورسالة الطير ورسالة العشق ورسالة الصلاة ورسالة آداب الزيارة والأنماط الثلاثة الأخيرة من كتاب الإشارات والتنبيهات: هي التي احتوت على فلسفته الإشراقية، التي ظهرت في صورتها الكاملة في المدرسة الإشراقية فيما بعد.

ويمكن ملاحظة الرمزية التي استخدمها ابن سينا في قصة حي بن يقظان، حيث يكثر الصوفية من استخدام الرموز في كتاباتهم، وما مصطلحاتهم إلا رموز أطلقوها على تلك المعاني، حتى لا يعرفها إلا أصحاب الطريق والسالكون.

وإن دل هذا على شيء، إنما يدل على تأثر ابن سينا الكبير بالصوفية وعلومهم واصطلاحاتهم، حتى ترى ذلك الكم الهائل من الرموز في قصة حي بن يقظان عنده، فتجد

---

(1) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، ص 2.

(2) ابن سينا، الشفاء، المقدمة، ص 3.

عنده: السياحة، وعلم الفراسة، والغربة، والفرقة، والبراءة، والفطرة، وجبل قاف، والهاوية، والبرزخ، والمهاجر، والعيان، والسماع، والملكوت، والوصال، وغيرها[1].

إن قصة حي بن يقظان لابن سينا صوفية في أساسها، فلسفية في معناها، رمزية في أسلوبها، عميقة المعاني في لغتها وأدبها، فهي قد تكلمت في التصوف على طريقة أهل الطريق من السادة الصوفية، وإن لم تكن خالصة في عباراتها ومصطلحاتها الصوفية، ولكن الحكمة الإشراقية واضحة فيها وبكل ما فيها.

إن هذه الحكمة الإشراقية لابن سينا كانت بلا شك أول خطوة جريئة خطتها الفلسفة الإسلامية نحو التحرر من قيود الفلسفة الأرسطية، ومهدت الطريق أمام السهروردي المقتول لتشييد مذهبه الإشراقي.

وتجدر الإشارة هنا إلى التفرقة بين تصوف ابن سينا وتصوف السهروردي المقتول؛ وذلك للارتباط الوثيق بين حكمة الإشراق عند ابن سينا وعند السهروردي المقتول، فقد عارض ابن سينا والسهروردي المقتول المشائين، مع أن ابن سينا كان مشائياً، وأدخلا عناصر جديدة على الفلسفة الأرسطية الممتزجة بالأفلاطونية الحديثة، ولكنهما اختلفا في نوع هذه العناصر الجديدة، وفي الأهمية التي أعطاها كل منهما لما أدخله، ولهذا افترقا وتباعدا.

فابن سينا أدخل إلى الفلسفة الأرسطية الممتزجة بالأفلاطونية الحديثة عناصر من الغنوصية[2] والهرمسية[3]، والسهروردي المقتول أضاف إلى كل هذا عناصر من الحكمة الإيرانية القديمة التي أعطى لها المكان الأول في مذهبه، وسماها الخطيب العظيم وسبيل القدس والعلوم الشريفة وغير ذلك.

---

(1) انظر يوسف زيدان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا

(2) الغنوص كلمة يونانية الأصل، معناها المعرفة، وهي التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، وقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم عقيدة في الوجود انظر: النشار، الدكتور علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، ج 1 ص 186.

(3) الهرمسية. نسبة إلى هرمس العظيم، قال فيه الشهرستاني الذي يعد من الأنبياء الكبار، ويقال هو إدريس النبي، وهو الذي وضع أسامي البروج والكواكب، وله حكم كثيرة، انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج 2 ص 41 – 42

فبين الفلسفتين تداخل، أو عموم وخصوص كما يقول المناطقة: يجتمعان في أن كلاً منهما شرقية أو مشرقية، بمعنى أنها تمثل الفلسفة الأرسطية الممتزجة بالأفلاطونية الحديثة كما فهمها الشرق لا كما فهمها المشاءون، وتنفرد فلسفة السهروردي المقتول بالجانب الإشراقي الذي استعاره من حكمة إيران القديمة، ومن هنا أستطيع أن أتكلم عن الحكمة المشرقية للسهروردي المقتول.

وهذا هو الفرق الجوهري بينه وبين صوفي متفلسف كالسهروردي المقتول الذي هو صوفي أولاً وفيلسوف ثانياً، فإن كلا من الرجلين يصدر عن مقدمات غير تلك التي يصدر عنها الآخر، وينتهي إلى نتائج غير نتائجه، فالسهروردي المقتول يعالج المشكلة أحياناً معالجة فلسفية، ثم يحيل في التدليل عليها إلى الكشف والذوق، أما ابن سينا فيخضع الكشف والذوق، بل الحياة الصوفية برمتها إلى مقاييس الفلسفة والمنطق، ويرى أن الحق فيها هو ما تقرره هذه المقاييس، وهذا فرق شاسع بين المنهجين والأسلوبين.

وإذا حددت الحكمة المشرقية على هذا النحو وجدتها تنطبق لا على كتاب ابن سينا الذي يحمل هذا الاسم وحسب، بل على كتب أو بعض أجزاء من كتب ورسائل أخرى له، كما تنطبق على جزء كبير مما يسميه السهروردي المقتول حكمة إشراقية.

وفي كلام السهروردي المقتول نفسه وكلام شراحه في وصف الحكمة المشرقية ما يؤيد هذا تمام التأييد: فهم من ناحية يدعون أن حكمة الإشراق مستفادة من حكماء إيران الأقدمين[1].

ومن ناحية أخرى يقولون إنها حكمة أفلاطون[2] وحكمة هرمس واغاذيمون وأسقليبوس، بل ويدخل أنبادقليس[3] في زمرة هؤلاء جميعاً[1].

---

(1) السهروردي، أبو الفتوح يحيى بن حبش ت 587هـ المشارع والمطارحات ضمن مجموعة في الحكمة المشرقية، تحقيق هنري كوربان، طبعة استانبول عام 1945 م، ص 195 في الهامش، وكذلك ص 401.

(2) أفلاطون: فيلسوف يوناني صاحب المدرسة المثالية، قال بخلق العالم، ولكنه كان في الحقيقة يونانياً خالصاً ووثنياً كبيراً، انظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1 ص 166.

(3) انبادقليس: هو الممثل الأول لمذاهب الجمع والتلفيق في العالم اليوناني قبل سقراط، وقد ادعى الألوهية، انظر: المرجع السابق، ج 1 ص 141.

أما وصفها بأنها "حكمة أفلاطون وهرمس وأغاذيمون واسقليوس.. الخ" فينطبق تمام الانطباق على نوع خاص من الفلسفة استمد منه كل من ابن سينا والسهروردي المقتول على السواء: وهو ذلك المزيج العجيب من النظريات الفلسفية الذي عرف بالفلسفة الهرمسية، وانتشر بحران، ثم بغداد بعد أن نزح من الإسكندرية موطنه الأصلي.

على هذا المزيج وأمثاله بنى ابن سينا والسهروردي المقتول ما سمياه "حكمة مشرقية"، ليتحررا من استعباد المشائين الأرسطيين من جهة، ولغلبة روح الشرق والديانات الشرقية على ذلك التراث من جهة أخرى، فهذه الفلسفة التي لا شك في تأثيرها في معظم مفكري الإسلام، أولى الفلسفات بأن تسمى شرقية أو مشرقية.

وإذا أضفت إليها العنصر الإيراني الذي تمتاز به فلسفة السهروردي المقتول، وجدت أنها تفسر في جلاء تام ما قصد إليه السهروردي المقتول، يقول القطب الشيرازي في تعريف (حكمة الإشراق): "حكمة الإشراق: أي الحكمة المؤسسة على الإشراق، الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم أصل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها، وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان ـ خلا أرسطو وشيعته ـ فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير"[2].

ويقول السهروردي المقتول: "وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء، غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة، التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق، وما سبقت إليه"[3].

إن لابن سينا فلسفة مشرقية لا شك في ذلك، وأنها ذات طابع خاص يميزها عن فلسفة المشائين، وأن طابعها المميز لها هو أنها أرسطية ممتزجة بالأفلاطونية الحديثة والفلسفة الهرمسية والغنوصية وبعض الأفكار المستمدة من ديانات الشرق القديم، وأن هذه الفلسفة لا

---

(1) السهروردي، المشارع والمطارحات ضمن مجموعة في الحكمة المشرقية، ص 433.

(2) السهروردي، أبو الفتوح يحيى بن حبش ت 587هـ حكمة الإشراق ضمن مجموعة مصنفات (دوم) شيخ الإشراق: تحقيق هنري كوربان، طبعة طهران عام 1373هـ شرح القطب الشيرازي، ص 12.

(3) السهروردي، كلمات التصوف، تحقيق هنري كوربان، طهران، عام 1373هـ ص 20

تنحصر في كتابه (الحكمة المشرقية) الضائع، وأن هذه الفلسفة هي جزء أساسي من فلسفة الإشراق التي وضعها السهروردي المقتول، وأن السهروردي المقتول مدين لابن سينا في كثير مما يقوله في حكمة الإشراق.

فكل ما كتبه ابن سينا في النفس الإنسانية، من حيث مبدؤها ومعادها وسعادتها وشقاؤها، واتصالها بالعالم العقلي وابتهاجها، وكيفية وصولها إلى العالم القدسي، بل كل ما كتبه محاولاً به التوفيق بين الفلسفة والدين في مسائل النبوة والبعث والعبادات وقيمتها الروحية، وفي الحياة الأخروية ونعيمها وعذابها، وكل ما ذكره عن العشق والخير والجمال، وتجلي الله على جميع الموجودات بوجوده الفائض عنه على الدوام... الخ: كل ذلك من صميم فلسفته الصوفية، أجده مفصلاً في الرسائل الصغيرة المذكورة وفي الإشارات، وأجد بعضه مجملاً في كتابي الشفاء والنجاة.

إن كتابات ابن سينا الصوفية كانت محاولة التوفيق فيها بين الدين والفلسفة واضحة، فقد انطلق في فكرة الألوهية من منطلقات فلسفية، وتكلم عن البعث والنبوة من ناحية العقل، وحاول أن يفلسف هذه جميعا ويضعها الوضع الجدير بها، ولم يفتأ يوفق بين الحقيقة كما يراها العقل، وبين الغايات البعيدة التي قصد إليها الشرع.

وأخضع هذه الكتابات لأفكار فلسفية كانت مقررة في نفسه، فلما أراد التجديد في هذه النظريات صبغها بالصبغة الروحية الشرقية، وعرض الكثير منها في جو صوفي، مستخدما أساليب الصوفية واصطلاحاتهم، وإن لم يخرجها عن الطابع الفلسفي العقلي في النهاية.

الباب الثاني

حي بن يقظان عند ابن طفيل

(500 – 581هـ)

يحتوي هذا الباب على الفصول الآتية:

تمهيد.

الفصل الأول: الحالة السياسية والفكرية السائدة في عصر ابن طفيل.

الفصل الثاني: حياة ابن طفيل وآثاره العلمية.

الفصل الثالث: حي بن يقظان بين الواقع التاريخي وفلسفة ابن طفيل.

الفصل الرابع: حي بن يقظان بن التأثر والتأثير.

الفصل الخامس: الآفاق الفلسفية لابن طُفيل في ضوء قصة حي بن يقظان.

الفصل السادس: الأدوار السبعة للبناء المعرفي في حياة حي بن يقظان (تحليل محتويات رسالة حي بن يقظان)

تمهيد

هيأ الإسلام العقل المؤمن ليتقبّل كلّ ما ينتجه الفكر البشري، فيتمثّله ويضفي عليه بعض ما عنده من معطيات ومكونات؛ ليقدّمه للبشرية من جديد في صياغة جديدة وبمنطلقات جديدة تتناسب مع روح الإسلام وتعاليمه.

وفي هذا الباب سوف أقف أمام إحدى الروائع الفكرية والفلسفية التي صاغها العقل المسلم، والتي سعت للربط بين العقل والواقع، بين السبب والنتيجة، فقد سعى ابن طفيل الفيلسوف في قصته حي بن يقظان لإرساء قواعد تقود إلى التوفيق ما بين العقل والوحي، بين الفلسفة والدين؛ ليبين أنهما منسجمان وليس بينهما تعارض، حيث استطاع أن يعثر على الحلقة المفقودة في هذا الشأن فيربط العلة بالغاية والسبب بالنتيجة، فينشئ ويربي تلميذه (حي) وفق أنموذج لإنسان، كان قد وضعه في فكره، ووجد في التربية الفكرية الفلسفية العقلية أداة قادرة على تحقيق الإنسان الذي يريد؛ فكان الإنسان عنده هو الموضوع والغرض والغاية.

من هنا جاء هذا الباب الذي يسلط الضوء على قصة ابن طفيل "حي بن يقظان" في محاولة للتعرف على أبعادها الفكرية والفلسفية والتربوية، ومدى تأثيرها في الفكر الإنساني؛ لبلوغ الحقيقة والوقوف على أسرار الوجود، وصولاً إلى الإيمان بالخالق تبارك وتعالى.

الفصل الأول

الحالة السياسية والفكرية السائدة في عصر ابن طفيل

أشرقت شمس الفلسفة في المشرق العربي بعد حركة الترجمة، وكان هناك فلاسفة عظماء، أضافوا إلى الفكر الإنساني وإلى التراث الحضاري العالمي الكثير، ولكن هذه الشمس سرعان ما تعرضت لريح عاتية وغيوم متلبدة، عبر أزمان مختلفة، تقوى حيناً وتضعف حيناً آخر.

ولقد أحرق بعض الخلفاء كتب الفلسفة، مثل المستنجد بالله، الذي يقول جولد تسيهر إنه أخذ كتب أحد القضاة وحرقها في الرحبة، وكان منها كتاب الشفاء لابن سينا وكتاب إخوان الصفا وما يشاكلها[1].

وزادت الحرب ضراوة بعد أن قام الغزالي (ت 505هـ) بتأليف كتابه (مقاصد الفلاسفة) ليبين آراءهم، ثم اشتد الأمر بعد تأليفه كتاب (تهافت الفلاسفة) الذي كفر فيه الفلاسفة في ثلاث مسائل وبدعهم في سبع عشرة مسألة.

كل هذا لم يمنع أن تسطع شمس الفلسفة في المغرب، بعد أن ظن الكثيرون أنها لن تقوم لها قائمة، فجاء ابن طفيل في بداية القرن السادس الهجري في بلاد المغرب ليحمل الشعلة من جديد.

ولكن، كانت بلاد المغرب وأعني الأندلس، في حالة اضطراب سياسي، حيث ظهر ملوك الطوائف في القرن الخامس الهجري، وهم الأمراء الذين تقاسموا الأقاليم، وكان النصارى يستفيدون مما كان يقع بين المسلمين من التناحر والفتن، وصاروا يغيرون عليهم[2].

---

(1) تسيهر، لاجنتس جولد، موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، دراسة ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. دراسات لكبار المستشرقين: ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي، 1940م، الناشر مكتبة النهضة العربية، ص 137

(2) انظر: المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار أهل المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، لجنة إحياء التراث الإسلامي القاهرة، طبعة عام 1963 م، ص 75 - 93

ويذكر المراكشي: أن المعتمد بالله ملك إشبيلية استنصر بملك البربر يوسف بن تاشفين، ليحول دون انتصار ملك قشتالة وليون، ولم يلبث هؤلاء البربر أن ظهروا لهم بمظهر السيد، وتم لهم أسر المعتمد بالله سنة 484هـ، وسموا بالمرابطين[1].

وتوالت الاضطرابات السياسية، فظهر في سنة 515هـ محمد بن تومرت الذي لقب نفسه بالمهدي، وقاوم دولة المرابطين، وأسس على انقاضهم دولة الموحدين[2]، ثم خلفه عبد المؤمن بن علي (ت 558هـ)، ثم تولى الأمر من بعده أبو يعقوب يوسف الملقب بالمنصور وهو الذي شجع ابن رشد على التفلسف[3].

ارتبطت الحالة الفكرية بالحالة السياسية، فتارة يؤيد الحكام الفكر ويشجعون الفلسفة، ويقفون ضدها تارة أخرى، يقول صاعد الأندلسي واصفاً الحالة العلمية في الأندلس: "لم يشتهر عند أهلها (يعني أهل الأندلس) أحد بالاعتناء بها (يقصد الفلسفة)؛ لأنه يوجد فيها طلسمات قديمة مختلفة"[4]، حتى جاء القرن الرابع هجري، حيث اشتغل أهلها بالعلوم والمعارف المختلفة، والتي كانت في صميمها بداية الاهتمام بالنظر العقلي والتفلسف[5]، مع اعتمادهم في ذلك كله على المشرق، وإلى الرحلات العلمية التي كانت تسير من هناك إلى بلاد المشرق، بتشجيع من الخلفاء الأمويين، الذين أرسلوا أذكياء مزودين بمبالغ ضخمة لينقلوا ما ترجم من المؤلفات في بغداد إلى الأندلس[6]، ولقد كان وراء تلك الحركة العلمية الناهضة: روح التسامح، وحرية البحث والفكر[7].

---

(1) انظر. المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار أهل المغرب، ص 84

(2) المرجع السابق، ص 88.

(3) المرجع السابق، ص 91.

(4) الأندلسي، أبو قاسم صاعد بن أحمد بن صاعد، طبقات الأمم، تصحيح لويس شيخو، بيروت، طبعة عام 1912 م، ص 83.

(5) انظر. صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 86.

(6) غلاب، الدكتور محمد، الفلسفة الإسلامية في المغرب، جمعية الثقافة الإسلامية، تونس، طبعة عام 1948 م، ص 13 - 14.

(7) ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 236.

فالحالة الفكرية في عهد المستنصر بالله في القرن الرابع الهجري، بلغت درجة كبيرة من الازدهار، وكان عهده يمثل دور النشأة للفلسفة، ولكن الأمر لم يلبث طويلاً، فبعد موته تولى الحكم ابنه هشام، الذي لم يتجاوز العاشرة، فاستبد به حاجبه المنصور محمد بن أبي عامر، فحدثت على يديه انتكاسة لعلوم الحكمة. فأحرق الكتب (يريد كتب الحكمة والفلسفة)، وقد فعل ذلك تحبباً لعوام الأندلس[1].

ففي ظل هذه الحالة الفكرية المتردية، والحالة السياسية المضطربة، ولد ابن طفيل ونشأ وترعرع في ربوع الأندلس، حيث أفلت من تلك المحنة بعض الكتب[2] يعني كتب الفلسفة كما يذكر صاعد الأندلسي.

وبالرغم من هذا فقد كان لهذه الفتن والحروب أثرها في استمرار الاشتغال بالفلسفة، حيث إنها صرفت الحكام عن تعقب الفلاسفة، بل وقربهم بعضهم منهم كما حدث لابن طفيل، فيقول صاعد الأندلسي: "ولا زالت ترتفع من حين إلى حين الرغبة في طلب العلم القديم (يعني الفلسفة والمنطق) وشغل الملوك بالحروب والدفاع عن الثغور ضد المشركين"[3].

ويصور لنا ابن طفيل الحالة الفكرية التي كانت سائدة في عصره خير تصوير، ويصفها بدقة متناهية بقوله إن أحداً لم يكتب فيها (يعني الفلسفة) شيئا فيه كفاية، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطر الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم، بلغوا فيها مبلغاً رفيعاً، ولم يقدروا على أكثر من ذلك، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه، ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال[4]، ثم يقول ابن طفيل: "ثم خلف من بعدهم خلف آخر، أحذق منهم نظراً، وأقرب

---

(1) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 88.

(2) المرجع السابق، ص 89.

(3) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 90.

(4) انظر: الدكتور عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 93

إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهناً، ولا أصح نظراً، ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ[1] يعني ابن باجّة.

ففي هذا النص تشخيص للحالة الفكرية في الأندلس في عصر ابن طفيل، حيث الفلسفة انتقلت من الشرق إليهم عن طريق الرحلات العلمية، واعتمادهم على تلك الترجمات المشرقية في تلك العلوم، وطريق الفلسفة كان مليئاً بالأشواك والعقبات، وهذا ما أدى إلى ظهور فيلسوف عظيم مثل ابن طفيل.

ويمكن أن نتعرف على ملامح فلاسفة المغرب لأنهم قللوا من أهمية شروح فلاسفة المشرق على الفلسفة اليونانية[2]، مع أن فلاسفة المغرب كانوا أكثر ولاء لأرسطو، وأشد استمساكاً بآرائه من فلاسفة المشرق[3]، وهم بذلك يبتعدون عن التصوف، لأنهم كانوا يعتمدون على العقل[4]، ولقربهم من أوروبا فقد أثروا فيها تأثيراً قوياً[5].

---

(1) المرجع السابق، ص 94.

(2) المغربي، علي عبد الفتاح، فلاسفة المغرب، جامعة عين شمس، مكتبة الحرية الحديثة، مصر، طبعة عام 1989 م، ص 43 – 46.

(3) المصدر نفسه.

(4) المغربي، فلاسفة المغرب، ص 43 – 46.

(5) المصدر نفسه.

الفصل الثاني

حياة ابن طُفيل وآثاره العلمية

بالرجوع إلى مصادر ترجمة ابن طفيل أجدها تفتقر إلى تفصيل فيما يخص حياته الشخصية، وكذلك إلى الجزم ببعض ما يتعلق بها، كولادته ونسبه ووفاته، حيث تضع القليل من جوانب حياة هذا الفيلسوف في دائرة النور وتطمس الجوانب الأخرى؛ لذلك اقتصرت في ترجمته على ما يلي:

المبحث الأول: اسمه ونسبه

جاء التعريف بابن طفيل في صيغ متعددة تخلط بين الاسم والكنية والنسبة، أو تذكر أحدها فقط؛ فهو أبو بكر محمد بن طفيل عند ابن دحية في كتابه المطرب[1]، وهو أبو بكر محمد بن طفيل أو أبو بكر أو ابن طفيل عند عبد الواحد المراكشي[2]، وعند ابن الأبار في المقتضب هو (أبو بكر محمد بن عبد الملك ابن طفيل القيسي[3] وهو (أبو بكر محمد بن طفيل) عند ابن خلكان[4]، وهو عند لسان الدين بن الخطيب محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي ويُكنى أبا بكر[5] وليس يبعد المقّري في نفح الطيب، حيث يقول: أبو بكر محمد بن عبد الملك ابن طفيل القيسي[6].

---

(1) ابن دحية، المطرب من أشعار المغرب، تحقيق إبرهيم الأبياري وحامد عبد الجيد، القاهرة، طبعة عام 1954م، ص 66.

(2) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، طبعة عام 1963 م، ص 311.

(3) ابن الأبار، المقتضب من كتاب تحفة القادم، طبعة عام 1957 م، ص 72.

(4) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج 7 ص 134

(5) ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة. تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، مصر، طبعة عام 1974 م، ص 478.

(6) المقّري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، طبعة عام 1968 م، ص 607.

هذا، وقد دخل سلسلة نسبه شيء من التحريف عند بعض الدارسين كما هو الحال عند صاحب كتاب تاريخ الفكر الأندلسي، حيث قال: "هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي"[1] حيث تبدّل اسم والده فصار (عبد الله) بدلا من (عبد الملك).

المبحث الثاني: مولده ونشاته

كان مولد ابن طفيل في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي بين عامي (1100-1110م) (494 – 504هـ)[2].

ولدَ ابن طفيل في وادي آش، وينسبُ إليها أحياناً فيقال: ابن طفيل القيسي أو الأندلسي أو الوادي آشي[3]، وهو ينتمي إلى قبيلة قيس العربية، وقد أشار إلى هذه النسبة ابن دحية، وكذا لسان الدين في الإحاطة، غير أنَّ أحد الباحثين وهو الدكتور عمر فروخ يشكك في هذه النسبة حيث يقول: ثمّ إننا لا نعلم مبلغ الصحة في هذه النسبة[4].

علما بأنَّ هذا التشكيك ليس في محلّه ولا مبرّر له؛ إذ أن ابن دحية هو من معاصريه (ت 529هـ)، ثمّ مما يعزز هذه النسبة له شعر ابن طفيل نفسه، حيث يفتخر بقبيلته قائلاً:

أفرسانَ قيس من هلا بن عامرٍ ... وما جمعت من طاعن ومضاربِ
لكم قبة للمجد شدوا عمادها ... بطاعة أمر الله من كلّ جانبِ
وقوموا لنصر الدين قومة ثائر ... وفيئوا إلى التحقيق فيئة راغب[5]

---

(1) آنخل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 348 وادي آش: هو من أعمال غرناطة في الأندلس.

(2) دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة العربية، مادة (ابن طفيل).

(3) المرجع السابق.

(4) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، سلسلة دراسات قصيرة في الأدب والتاريخ والفلسفة، بيروت، طبعة عام 1959م، ص 8.

(5) غومس، اميليو غرسيه، قصيدة جديدة لابن طفيل لم تنشر، ترجمة أحمد هيكل، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، العدد الأول، السنة الأولى، مدريد، طبعة عام 1953 م، ص 31.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ ابن طفيل لم يحفل من أرخ له بذكر تفاصيلَ عن حياته وعن نشأته وأسرته، سوى نتف يسيرة هنا وهناك، منها: أنه قضى معظم سني حياته في غرناطة، حيث عملَ طبيبا ثم شغلَ منصبَ أمين الأسرار لحاكم ولاية غرناطة، ثم عيّن بعد ذلك كاتم أسرار للأمير أبي سعيد حمد عبد المؤمن وحاكم طنجة[1].

المبحث الثالث: شهرته وانتشار ذكره

لم يشتهر ابن طفيل إلا بعد أن درسَ الطبَّ ودرّسه في غرناطة، فذاع ذكره، وأمّا ما سبق ذلك من طفولته فلم أعثر إلا على ما أشرت إليه آنفاً، وقد أعقبَ المرحلة الأولى من حياته مرحلة أخرى سطع فيها نجمه، وطار اسمه في الآفاق، وهي مرحلة التعرّف على خليفة الموحدين آنذاك أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، وهي المرحلة التي بلغ فيها ابن طفيل ذروة المجد والشهرة؛ إذ كان قد نزل من نفس الخليفة منزلة عالية، يقول عبد الواحد المراكشي: "وكانَ أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشّغف به والحبّ له، بلغني أنه كان يقيم في القصر عنده أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر"[2].

ولكن ما هو السبب في محبة الخليفة لابن طفيل؟ ربما كان ذلك راجعاً للمستوى الفكري الذي كان يتمتع به الخليفة، الذي قال عنه ابن خلّكان: "كان رقيق حواشي اللسان، حلو الألفاظ حسن الحديث، طيب المجالسة، أعرف الناس كيف تكلمت العرب، وأحفظهم لأيامها في الجاهليه والإسلام، صرف عنايته إلى ذلك، ولقي فضلاء إشبيلية أيام ولايته لها، ويقال: إنه كان يحفظ صحيح البخاري، وكان شديد الملوكية، بعيد الهمة، سخياً جواداً، استغنى الناس في أيامه، وكان يحفظ القرآن العظيم مع جملة من الفقه، ثم طمح إلى علم الحكمة، وبدأ من ذلك بعلم الطب، وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً"[3].

---

(1) دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة العربية مادة (ابن طفيل).

(2) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار أهل المغرب، ص 312.

(3) ابن خلكان، وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج7 ص 134

ويقول لسان الدين بن الخطيب عن ابن طفيل: "كان عالماً صدراً، حكيماً فيلسوفاً عارفاً بالمقالات والآراء، كلفاً بالحكمة الشرقية، محققاً متصوفاً، طبيباً ماهراً، فقيهاً، بارع الأدب ناظماً ناثراً، مشاركاً في جملة من الفنون"[1].

وعن علاقة الخليفة بابن طفيل، يقول عبد الواحد المراكشي في كتاب المعجب: "وكان ممن صحبه من العلماء بهذا الشأن أبو بكر محمد بن الطفيل، كان متحققاً لجميع أجزاء الحكمة"[2].

من هذا التوافق في المزاج والميل إلى الفكر ألتمس سبباً لتلك الصلة الحميمة المنعقدة بين الأمير المتفتح على علوم الطب وكنوز الحكمة، وبين الفيلسوف العالم المتفنن، المتحقق بجميع أجزاء الفلسفة، "وكان من ثمار هذه الصداقة الوطيدة والعلاقة الخاصة أن فتح باب القصر لإمام العلماء والمشتغلين بالحكمة"[3].

المبحث الرابع: شيوخه وتلاميذه

قال لسان الدين بن الخطيب حين ذكر شيوخ ابن طفيل: "روى عن أبي محمد الرشاطي[4] وعبد الحق بن عطية[5] وغيرهما"[6]، لكني لست بصدد الحديث عن أساتذته الذين تتلمذ عليهم في حداثته أو في صباه، كهؤلاء الذين ذكرهم لسان الدين، بل يعنيني من

---

(1) ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ص 479.

(2) عبد الواحد، **المعجب**، ص 311

(3) عباس، حسن محمود، **حي بن يقظان وربنسون كروزو – دراسة مقارنة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى عام 1983 م، ص 20.

(4) هو الشيخ الإمام أبو محمد عبد الله بن علي بن عبد الله اللخمي الرشاطي، كان ضابطاً محدثاً متقناً، ولد سنة 466هـ، وتوفي سنة 542هـ انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 12 ص 493

(5) هو الإمام العلامة أبو محمد عبد الحق بن أبي بكر غالب بن عطية الغرناطي، وكان إماماً في الفقه وفي التفسير وفي العربية، ولد سنة 480هـ وتوفي سنة 541هـ انظر: المرجع السابق، ج 12 ص 320

(6) ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ص 479.

شيوخه وأساتذته مَن كان لهم تأثير عليه في ميدان تخصصه، ومن أشهرهم شيخه الروحي الذي لم يلقه: أبو بكر ابن الصائغ المعروف بابن باجة[1].

يقول ابن طفيل عنه: "ولم يكن فيهم (أي العلماء) أثقب ذهناً، ولا أصحَّ نظراً، ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنيّة قبل ظهور خزائن علمه وبثِّ خفايا حكمته (...) فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل، ونحن لم نلق شخصه"[2].

وقد تأثر ابن طفيل بمن سبقه من الفلاسفة الإسلاميين، كالفارابي الذي كانت نظريته في الفيض مصدراً من مصادر الحكمة المشرقية، أو حكمة الإشراق عند ابن سينا، وكذلك تأثر بابن سينا، وفيه يقول ابن طفيل: "سألت أيها الأخ الكريم (...) أن أبثَّ إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية، التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي بن سينا، فاعلم: أنَّ من أراد الحقَّ الذي لا جمجمة فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها"[3]، أمَّا تأثره به فلا يتعدى الأخذ بالحكمة المشرقية، وأمَّا قصة (حي بن يقظان) فلم تتأثر برسالة ابن سينا التي تحمل نفس الاسم إلا في استعارة أسماء أشخاصها وهم (حي وسلامان وأبسال).

هذا ما وقفت عليه في حقِّ من تتلمذ ابن طفيل على علومهم، ولم يكن له شيوخ بشكل مباشر تتلمذ عليهم غير اللذيْن ذكرهما لسان الدين بن الخطيب.

---

(1) هو فيلسوف الأندلس أبو بكر محمد بن يحي بن الصائغ السرقسطي الشاعر، كان يضرب به المثل في الذكاء والطب والموسيقا ودقائق الفلسفة، وعنه أخذ ابن رشد الحفيد، توفي 533هـ انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 12 ص 396.

(2) أحمد أمين، حي بن يقظان، لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 56 – 57

(3) أحمد أمين، حي بن يقظان، لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 52.

تلاميذه

ذكر عبد الواحد المراكشي: إنَّ الفقيه الأستاذ أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي[1]، قد تتلمذ على ابن طفيل، وهناك أيضا البطروجي[2] العالم الفلكي المشهور، وكذلك ابن رشد[3]، وهو من الفلاسفة العظام، ومن أكثرهم تأثيراً في الفكر الإنساني، وكان ابن طفيل قد قدمه للخليفة أبي يعقوب يوسف، والعلاقة بين ابن طفيل وابن رشد سابقة على هذا اللقاء، فلو لم يعرف ابن طفيل في تلميذه النباهة وغزارة العلم لما قدمه إلى الخليفة، ولم يكن ابن طفيل يقصد بتقديمه مجرد التعارف، بل كان يعرفُ في الخليفة رغبته في تيسير كتب أرسطو وتقريبها؛ إذ هي غامضة قلقة العبارة، تحتاج إلى من له القدرة على تلخيصها وتوضيحها، تلك إذن هي المهمة التي كان يدخرها الأستاذ المعلم لتلميذه الشاب، يقول ابن رشد: "استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً، فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها، ويقرب أغراضها، بعد أن يفهمها فهماً جيداً؛ لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به؛ لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني، واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه، قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس"[4].

---

(1) لم أجد له ترجمة.

(2) هو - كما يقول عنه الذهبي -: الشيخ الأمام أبو جعفر أحمد بن عبد الرحمن الأندلسي البطروجي، ويقال البطروشي، القرطبي، مالكي المذهب، متبحر في العلم لكنه قليل العربية، توفي 542هـ انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان بيروت، الطبعة الأولى عام 2004 م، ج 12 ص 410.

(3) هو ابن رشد الحفيد، العلامة فيلسوف الوقت، أبو الوليد محمد بن أبي القاسم أحمد بن أبي الوليد محمد القرطبي، له من التصانيف. بداية المجتهد، الكليات، مختصر المستصفى وغيرها، ولد سنة 520هـ وتوفي سنة 605هـ انظر المرجع السابق، ج 13 ص 166

(4) عبد الواحد، المعجب، ص 315.

ولم تنته تلمذة ابن رشد على ابن طفيل عند هذا الحد، بل يتحدث المؤرخون عن كتاب بعنوان: "مراجعات ومباحثات بين أبي بكر ابن طفيل وابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات"[1]، وهذا مجال آخر غير الفلسفة، كان لابن طفيل تأثير فيه على ابن رشد.

وبعدَ أنْ عهدَ ابن طفيل إلى ابن رشد بتلك المهمة – مهمة شرح وتلخيص كتب أرسطو وتقريبها للناس ـ خلد هو إلى الدعة والراحة، والانصراف إلى شؤونه وشؤون خليفته الخاصة، وفي هذه الحقبة من حياته، وكان قد قارب الستين من عمره، شرع في كتابة قصته: (حي بن يقظان) وهذا ما يذهب إليه بعض الباحثين[2].

المبحث الخامس: مؤلفاته ووفاته

لم يبق لنا من مؤلفات ابن طفيل إلا قصة "حي بن يقظان" وبعض أشعاره. وهذا البعض ليس من الكثرة ولا من الجودة بحيث يبسط الكلام فيه، فقد كان الرجل فيلسوفاً في المقام الأول، ثمَّ كان طبيباً وفلكياً وعالماً، ولم يكن شاعراً إلا في أوقاتٍ يصفو فيها المزاج، أمّا قصة حي بن يقظان ـ موضوع دراستي ـ فسيأتي الحديث عنها وعن آفاقها الفلسفية والقواعد والرؤى التربوية المشتملة عليها.

وأمّا بقية آثار ابن الطفيل على قلّة ما ورد عنها في المراجع التاريخية وإيجازه فهي كالآتي:

أ- في الفلك: يقول البطروجي تلميذ ابن طفيل: "تعلم يا أخي أنَّ أستاذنا القاضي أبا بكر بن طفيل قال: إنه وفق لنظامٍ فلكي لتلك الحركات، كان يتبعه غير النظام الذي اتبع بطليموس، وأنه في غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة، وأنَّ نظامه يحقق حركات الأجرام بدون وقوع في الخطأ"[3].

---

(1) ابن أبي اصيبعة، طبقات الأطباء، ص 533.

(2) حسن محمود عباس، حي بن يقظان وربنسون كروزو – دراسة مقارنة، ص 24

(3) حنا فاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، طبعة عام 1963م، حاشية ص 590

وهذا الكلام للبطروجي يشير إلى أنَّ لابن طفيل نظرياته الخاصة في علم الفلك، والتي تعقب فيها من سبقه كبطليموس، ويذكر أيضا ابن رشد أنَّ لابن طفيل مقالة جيدة في البقع المسكونة وغير المسكونة، وذكر أيضا في "الشرح الأوسط لإلهيات أرسطو" أنَّ لابن طفيل في تركيب الأجرام السماوية نظريات مفيدة، وكلُّ هذه الآثار في ميدان الفلك لابن طفيل لا يستطيع أحد التوسع في القول عنها؛ لقلة المعلومات وعدم توافر النص الذي يصلح أساسا للحكم.

ب- في الطب: أورد لسان الدين بن الخطيب أن لابن طفيل رسالة حي بن يقظان والأرجوزة الطبية وغير ذلك[1] وله كتاب مراجعات ومباحثات بين أبي بكر ابن طفيل وابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات[2].

هذا، وكان ابن الخطيب في الإحاطة قد أشار إلى أنَّ أرجوزة ابن طفيل الطبية مجهولة، ويشير بعض الباحثين المعصرين إلى أنها موجودة في خزانة القرويين بفاس[3].

وفاته

بقي ابن طفيل في خدمة أبي يعقوب إلى أن توفي الخليفة في حرب الإفرنج سنة 580هـ، وقد خلفه ابنه أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور، ولمّا لم يختلف الخليفة الجديد عن والده في محبته للعلم والحكمة؛ فإنه لم يختلف عنه أيضا في موقفه من ابن طفيل؛ فقد أبقاه في القصر عزيزاً كريماً، إلى أن مات هذا الفيلسوف سنة 581هـ الموافق 1185م.

ولم تذكر كتب التاريخ والتراجم تفصيلات كثيرة عن حياته ووفاته، ولا أدري ما السبب، ألأنه أخلد إلى الدعة والراحة كما يقول، وانصرف إلى شؤونه الخاصة؟، أم أن هناك تفصيلات لم تصل إلينا؟ أم أنها موجودة لكنني لم أقف عليها؟، الله أعلم.

---

(1) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ص 497

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 533

(3) انظر: التازي، عبد الهادي، ابن طفيل الشاعر الحماسي، مقال منشور في العدد الخاص عن ابن طفيل من مجلة الطريق، يناير وفبراير، بيروت، طبعة عام 1962 م، ص 68

الفصل الثالث

حي بن يقظان بين الواقع التاريخي وفلسفة ابن طفيل

المبحث الأول: الواقع التاريخي

بصرفِ النظر عن الأصل القصصي لرسالةِ حي بن يقظان، الذي يرده عمر فروخ إلى مصدر يوناني أسطوري[1]، فإنّ ابن طفيل قد أضفى عليها من شخصيته شكلاً ومضموناً وأسلوباً وغرضاً، على نحو جعلها تلتصق به التصاق الفكر بصاحبه، والأسلوب بواضعه، مما جعل جوتييه يقرر أنه مبتكر هذا الأسلوب القصصي البديع، الذي اقتفى أثره الكثيرون من بعده[2].

وليس من الغريب أن يُدرج تحت عنوان (حي بن يقظان) قصص تختلف أسلوباً وغرضاً من مؤلف لآخر ومن عصر لآخر.

فهناك حي بن يقظان لابن سينا، الذي رمز إلى العقل الفعال، وجدليته مع شهوات النفس، ومتطلبات الجسد، وسبيل السيطرة على قوى النفس.

وهناك الغربة الغربية للسهروردي المقتول، الذي أراد من كتابتها إكمال ما بدأه ابن سينا، وإن لم تحمل نفس الاسم، وفيها يبين المرحلة الأخيرة للرضى عند الإنسان، وهي مرحلة الكشف والاتصال، بعد التخلص من الحياة المادية بمطالبها الحسية.

وعليه، فقد تعددت الأغراض وتنوعت المضامين، تحتَ عناوين مشابهة لحي بن يقظان، وبقي حي بن يقظان ألصق بابن طفيل، و أكثرَ استقطاباً للبحثِ، وأبعد أثراً، ومنذ القرنِ التاسع عشر وقصّة حي بن يقظان لابن طفيل تلقى في الشرق والغرب على السواء من العناية والدراسة ما لم يلقه أي أثر فكري آخر؛ فقد تعددت اللغات التي ترجمت إليها،

---

(1) أصل القصة يوناني وهي من بعض الأساطير اليونانية التي تدور حول الإسكندر. انظر: فروخ، **ابن طفيل وقصة حي بن يقظان**، ص 40.

(2) المرجع السابق، ص 41.

والطبعات التي أخرجتها دور النشر، وأذكر مثالاً لا حصراً أشهر النسخ المخطوطة، وأشهر وأقدم ترجمات حي بن يقظان إلى اللغات الأوروبية:

أشهر النسخ المخطوطة[1].

1- نسخة أكسفورد وقد طبع عنها (بوكك) طبعته الشهيرة ويعود تاريخ نسخها إلى سنة 1180هـ.
2- نسخة الجزائر: محفوظة في المكتبة الوطنية في الجزائر ويعود تاريخ نسخها إلى سنة 1180هـ.
3- نسخة المتحف البريطاني.
4- نسخة دار الكتب المصرية في القاهرة، وقد نُسبت إلى ابن سبعين خطأً في فهرس تلك الدار.
5- النسخة الدمشقية، وهي نسخة صحيحة جداً، كتبت بخط العالم الدمشقي الشهير محمد الطنطاوي الأزهري، وتاريخ نسخها سنة 1284هـ محفوظة في مكتبة آل الطنطاوي بدمشق.

أشهر ترجمات حي بن يقظان إلى اللغات الأوروبية وأقدمها.

1- ترجمة موسى النربوني إلى اللغة العبرية سنة 1349م.
2- ترجمة إدوار بوكك الابن إلى اللاتينية، طبعت مع النص العربي بأكسفورد سنة 1671م، ثم أعيد طبعها في سنة 1700م[2].
3- ترجمة سبينوزا من اللغة اللاتينية إلى اللغة الهولندية[3].

---

(1) انظر: شمس الدين، عبد الأمير. <u>الفكر التربوي عند ابن طفيل في كتابه (حي بن يقظان)</u>، دار الكتاب العالمي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ص 17 – 19.

(2) انظر: ابن طفيل. <u>حي بن يقظان</u>، تحقيق الدكتور فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 6، عام 1995 م. ص 35.

(3) انظر: عمر فروخ، <u>ابن طفيل وقصة حي بن يقظان</u>، ص 40.

4- ترجمة جورج كيث من اللغة اللاتينية إلى اللغة الإنجليزية سنة 1674م.

5- ترجمة جورج أشويل من اللغة اللاتينية إلى اللغة الإنجليزية سنة 1686م.

6- الترجمة الهولندية عن ترجمة بوكك الابن، وطبعت للمرة الأولى عام 1672م، وأعيد طبعها في العام 1707م[1].

7- ترجمة جورج بريتوس إلى الألمانية، فرانكفورت 1726م.

8- ترجمة ج. ج. أيسكورم إلى اللغة الألمانية، ونشرت في برلين عام 1783م.

9- ترجمة بونز بوييغس إلى اللغة الإسبانية، ونشرت في سرقسطة عام 1900م.

10- ترجمة ليون غوتيه إلى اللغة الفرنسية عام 1936م.

11- ترجمة لانخل جونثالث بالنثيا إلى اللغة الإسبانية عام 1937م[2].

المبحث الثاني: فلسفة ابن طفيل في قصة حي بن يقظان

بعد القراءة المتأنية لقصة حي بن يقظان يبدو لي أن ابن طفيل قصد من خلال صياغتها إلى أهداف عميقة، يمكن إجمالها فيما يلي:

1- تحديد نظرية أو فلسفة للمعرفة.

2- رسم سلوكٍ ونهج معين للوصول إلى الحقيقة، حيث تعددت إليها السبل، واختلفت المناهج، بالرغم من كونها واحدة.

لقد قصد ابن طفيل أن يقدم شخصية حي بن يقظان رمزاً للعقل، الذي هو أداة صالحة لإدراك تلك الحقيقة، التي اختلفت السبل المؤدية إليها، تلك القوة النظرية التي خص الله تبارك وتعالى بها بني البشر، وميزهم بها عن سائر خلقه؛ وبهذا أراد بهذه القصة أن يصور المشكلة القائمة في عصره، مشكلة النقل والعقل (الوحي والفلسفة)، أعني مشكلة

---

(1) انظر: **دائرة المعارف الإسلامية**، الطبعة العربية، دار الشعب، القاهرة مصر، د. ت، مادة (ابن طفيل)، التي كتبها كار دي فو، ج 1 ص 323 – 331.

(2) انظر. عمر فروخ، **ابن طفيل وقصة حي بن يقظان**، ص 33. وانظر: **دائرة المعارف الإسلامية**، الطبعة العربية، مادة ابن طفيل.

النظر بين الدين والفلسفة؛ ماهيتها ووظيفتها، وكأنّ القصة جاءت جواباً على سؤال افترضه ابن طفيل ألا وهو: ما هي حقيقة الحكمة المشرقية أو الإشراقية التي ترددت على ألسنة الكثير ممن سبقه، كابن سينا والفارابي وابن باجّة والغزالي؟.

إنّ ابن طفيل في قصته (حي بن يقظان) ظهر بصورة العالم المتبحر، الذي اطلع على فلسفة من سبقه فتأثر وجدد؛ فتراه يعالج المشكلة المطروحة، ويخرج بالنتائج الآتية:

أ- توافق العقل مع النقل، والفلسفة مع الشرع، والنظر مع الوحي.

ب- أنّ الحقيقة الخالصة لا يمكن للعوام إدراكها؛ فلابد لهم من الشرع (الأنبياء)؛ لأن العوام مكبلون بالحواس، ومنشغلون بالظاهر من الأمور، ولا يمكن لحواسهم أن تنفذ إلى الغيب وما وراءه.

ت- أنه لا بد للتأثير في العوام من اللجوء إلى التشبيه، والاستعانة بما يقرِّبُ الحقائق إلى أفهامهم وعقولهم.

الفصل الرابع

حي بن يقظان بين التأثر والتأثير

شكّلت هذه القصة إضافة متميزة في فن السرد القصصي الأندلسي، بجمعها بين ما هو فلسفي وما هو أدبي، إلى درجة أنها دخلت حلبة التنازع بين الأدباء والفلاسفة، وقد أكد هذه الحقيقة الدكتور عبد الرحمن التليلي بقوله: إن أول شيء يثير الانتباه في قصة حي بن يقظان مرتبط بالطريقة التي أسس بها النص، فابن طفيل أنتج لنا رواية مكتوبة بأسلوب أدبي ملحوظ، لكنها مرتبطة من حيث المضمون بأنماط وإشكالات فلسفية؛ تلك التي يناقشها الفيلسوف من مواقع معينة[1] وقد عدّوها ـ لهذا السبب وغيره ـ أفضل قصة كتبت في العصور الوسطى.

وانطلق ابن طفيل في نصه محاولاً الوصول إلى غاية التوفيق بين الفلسفة والشريعة، ضمّن قصته معارف إنسانية ومعارف إلهية، وصهرها في بوتقة واحدة، وأخرجها إلى الوجود كلاً متكاملاً ومتميزاً.

بدأ تسلسل أحداث القصة بميلاد حي، وسجل ابن طفيل هنا رأيين مختلفين: الأول؛ أنه ولد بجزيرة من جزر الهند، ذكر المسعودي أنها جزيرة الواق واق، وفيها يولد الإنسان بلا أم ولا أب، وقد تحفظ ابن طفيل على هذا الرأي بقوله: "وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر لا يليق بما نحن بسبيله"[2]، فهو لا يريد الخوض في قضية التولد الذاتي، وليس هو الموضوع الرئيس في قصته، ولا هو المقصود.

والرأي الثاني لخصه في قوله: "أنه كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة متسعة الأكناف، كثيرة الفوائد، عامرة بالناس، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة، وكانت له

---

(1) التليلي، عبد الرحمن، الظهور والتلاشي: الكشف عن منزلة الإنسان في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل، مجلة عالم الفكر، المجلد 33، ابريل - يونيو عام 2005 م، ص 70.

(2) انظر: الدكتور عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصته حي بن يقظان، ص 103.

أخت ذات جمال وحسن باهر، فعضلها ومنعها الأزواج، إذ لم يجد لها كفؤاً، وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سراً على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم، ثم إنها حملت منه، فوضعت طفلاً، فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها، وضعته في تابوت أحكمت زَمَّه[1] (...) وخرجت به في الليل في جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر، وقلبها يحترق صبابة به وخوفاً عليه، ثم إنها ودعته (...) ثم قذفت به في اليم، فصادف جري الماء بقوة المد، فاحتملته من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى[2]، وهناك سيتعرف على ظبية؛ وهي التي سيتربى في كنفها، ومنها سيتعلم ما يتعلمه الأطفال عن طريق المحاكاة، وعندما يبلغ سبع سنين يدب في الظبية الهرم والهزال، فيتولى حي العناية بها، إلى أن تقطعت بها أسباب الحياة، وهنا أراد أن يعرف سبب موتها، فاهتدى إلى الصنوبرة الموجودة في التجويف الصدري وهي مصدر الحياة (يقصد بها القلب)، ثم انتقل إلى الاستفادة من محيطه في كل ما يتعلق بحياته، يقول محمد شفيع الدين: "وظل أمداً طويلاً يكسب المعرفة بحواسه وخبرته الواقعية بالأشياء، متدرجاً من البسيط إلى المعقد[3]".

وبعد ذلك تحول فكره من المخلوقات إلى الخالق؛ فألزم نفسه بالمجاهدة للوصول إلى المشاهدة[4]، حتى بلغ عامه الخمسين، وقد تقوى هذا الاتجاه الديني عنده عندما تعرف على (أبسال وسلامان)، وعن طريقهما تعرف على الشريعة والعبادة.

والحكاية من هذا النوع التي يعيش فيها الإنسان وحيداً في جزيرة نائية، ليست غريبة عن التراث العربي، إذ: "هناك في ألف ليلة وليلة أكثر من حكاية من هذا القبيل (...) لدينا

---

(1) زمّه: شد عليه الخيط، انظر. المعجم الوسيط، مادة زمّ

(2) انظر الدكتور عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصته حي بن يقظان، ص 103 – 104

(3) السيد، محمد شفيع الدين، الخيال القصصي في التجربة الأندلسية بين الإبداع والمحاكاة، السجل العلمي لندوة الأندلس، قرون من التقلبات والعطاء، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، القسم الرابع: اللغة والأدب، الطبعة الأولى عام 1417هـ/ 1996م، ص 245

(4) المشاهدة: هي الإدراك بإحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة، وعند أهل السلوك: هي رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة، انظر التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2 ص 474.

حكاية جبل المغنطيس والملك عجيب ابن خصيب (...) وفكرة الإنسان الذي يعيش في جزيرة منعزلة تكررت في حكايات السندباد البحري[1].

وإذا انتقلنا إلى الجوانب المتعلقة بالتأثر والتأثير، فقد تأثر ابن طفيل بالقرآن الكريم في أكثر من موضع في قصته هذه، ومن ذلك: مولد "حي" الذي يلتقي مع الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴾[2]، وكذلك ما يتعلق بالتابوت، مستوحياً ذلك من قصة موسى عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَىٰٓ ۝ إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ۝ أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ ۚ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾[3]، وكذلك عندما ستر جسمه بأوراق الشجر، فقد جاء في القرآن الكريم متحدثاً عن آدم وحواء: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ﴾[4].

وتأثر ابن طفيل كذلك بابن سينا في قصته التي تحمل الاسم نفسه، إذ اقتبس منه بعض العناصر كالشخصيات الأربع: الراوي، وحي، وأبسال، وسلامان، كما تأثر بالعنوان الذي نقله حرفياً، إذ لم يبتدعه ابن طفيل، وإنما نقله نقلاً مباشراً عن سلفه ابن سينا (...) في رسالة له سميت بالاسم نفسه، بيد أن ابن طفيل اقتصر على اقتباس العنوان فقط، أما صلب القصة ومحتواها فقد اتجه اتجاهاً مختلفا كل الاختلاف[5].

---

(1) يوسف، عبد التواب، حي بن يقظان والأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، المجلد الرابع، العدد الخامس عشر، محرم/ صفر/ ربيع الأول 1418هـ مايو/ يونيو/ يوليو 1997 م، ص 5

(2) سورة المؤمنون، آية 12.

(3) سورة طه، الآيات 37 - 39.

(4) سورة الأعراف، آية 22.

(5) محمد شفيع الدين السيد، الخيال القصصي في التجربة الأندلسية بين المحاكاة والإبداع، ص 49.

هذا، وقد عقد سليم ريدان مقارنة بين القصتين، واستنتج أن "قصة ابن سينا اتخذت شكل الحوار لدى حكماء اليونان، وهو حوار بين طرفين غير متكافئين: عالم ومتعلم، والأول مصدر المعرفة، ولا يتجاوز الثاني طلبها عن طريق الاستفهام والاستخبار والاستزادة منها (...) أما قصة ابن طفيل فقد اندرجت ضمن رسالة على سبيل التمثيل، وتألفت من سند ومتن، وتكَوَّن السند من ثلاث حلقات: الراوي وابن سينا والسلف الصالح، أما المتن؛ فيشمل حياة حي منذ الولادة إلى الموت (...) مما يشير إلى أن محور القصة هو تجربة المعرفة عند حي"[1].

ثم إن في القصة تأثيرات يونانية كقصة: "حنين بن إسحاق وهي منقولة عن اليونانية"[2]، مع أنها مختلفة في موضوعها وكلامها عن قصة ابن طفيل، وهذا يؤكد أن: "الحقيقة التي لا شك فيها أن شخصيتي سلامان وأبسال، اللتين تكتمل بهما قصة حي بن يقظان ليستا من صنعه، فلهاتين الشخصيتين قصة باسمهما سلامان وأبسال، ترجمها حنين بن إسحاق من اليونانية إلى العربية، وهي ملحقة برسائل ابن سينا"[3]، فليس منه إلا الأسماء فقط، وأما المضمون والموضوع فمختلف تماماً".

ومن ناحية التأثير، فقد أثرت في الكاتب الإسباني "بلاتزار" Balatzare في قصته "النقادة"[4] ، وفي أعمال أدبية ذات مستوى عالمي؛ مثل روبنسون كروزو: "وهي رواية رفيعة المستوى، وأدب جليل الشأن، وقد لقيت منذ طبعت إقبالاً منقطع النظير"[5] وهي رواية دنيوية بعيدة عن التنظير العقلي والفلسفي، كما هو الشأن لحي بن يقظان.

---

(1) ريدان، سليم، **ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي**، منشورات كلية الآداب بمنوبة تونس، طبعة عام 2001م، ج 2 ص 691.

(2) ابن تقفان، عبد الله بن علي، **القصة الأندلسية**، نماذج مع دراستها دراسة تطبيقية، دراسات أندلسية، العدد 22، ربيع الأول 1420هـ/ 1999 م، ص 49.

(3) محمد شفيع الدين السيد، **الخيال القصصي**، ص 253.

(4) البورقادية، حبيبة، **الأدب الأندلسي وأثره في الآداب الأوروبية خلال القرون الوسطى**، مجلة الباحث، الرباط، السنة الأولى، المجلد الأول، ص 143.

(5) عبد التواب يوسف، **حي بن يقظان والأدب الإسلامي**، ص 5

وهناك عمل آخر هو: "عائلة روبنسون السويسرية التي كتبها جون ديفيديوس (...) وهو عمل أدبي رائع؛ لأنه يلقي الضوء على أبعاد إنسانية جديدة في العلاقات بين أفراد أسرة واحدة تعيش في عزلة بعيداً عن العمران"[1]، كما انتقل هذا التأثير لقصص الأطفال مثل رومولوس وريموس اللذان أرضعتهما الحيوانات: "وهي تضم حكاية رواها الإسكندر حول طفل غير شرعي لأميرة، وما يحدث للفتى يشبه إلى حد كبير ما يحدث لحي بن يقظان"[2]، وكان من الطبيعي أن ينتقل صدى هذه الأعمال المستوحاة من قصة حي بن يقظان إلى السينما؛ إذ ظهرت أفلام مثل الفيلم الأمريكي "سمّها الشجاعة" ويدور حول فتى تمرد على أبيه ومجتمعه، واتجه في زورق إلى جزيرة نائية، وهناك اصطدم بواقع صعب تطلب منه الشجاعة الفائقة.

ثم إن هناك عملاً آخر قريباً منه عنوانه: "جزيرة الدولفين الزرقاء، وقد ظهر في فيلم ضخم من هوليود لمؤلفه اسكوت أوديل"[3].

ومن الجدير بالذكر أنّ هناك سلسلة من الأفلام المعروفة عند المشاهدين بطرزان، والتي غالباً ما تصور طفلا ينمو ويترعرع وسط الغابة، وهناك يتعلم كل ما يتعلق بالحياة، وجرت العادة أن يربط علاقات بالحيوانات، وغالبا ما يكون هذا الحيوان هو القرد.

والملاحظة التي تستوقفني هنا: هي استبدال القرد بالظبية، ولا شك أن هذه الاستعاضة راجعة إلى الفكر (الداروني)، الذي كان يسود أوروبا في القرنين الماضيين؛ والذي كان يعتقد أن أصل الإنسان هو القرد، بناء على نظرية "النشوء والارتقاء" لدارون، أضف إلى ذلك أن البيئة الأوربية والأمريكية والإفريقية تتميز بالغابات الكثيفة، والأدغال التي هي المكان المناسب للقرد، أما الظبية فمكانها المناسب هو الصحراء، لذلك تم استبعادها لارتباطها بالتراث والبيئة العربيين.

---

(1) المرجع السابق، ص 6

(2) كاكيا، بيير، الأدب الأندلسي، مقال ضمن الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، الطبعة الأولى، كانون الأول/ ديسمبر 1998، ص 469.

(3) عبد التواب يوسف، حي بن يقظان والأدب الإسلامي، ص 7.

وقد كثرت في الآونة الأخيرة الرسوم المتحركة، التي تنطلق أو تلتقي في مضمونها مع قصة حي بن يقظان، فالفضاء المفضل فيها هو الغابة، وهناك سيواجه الطفل الأهوال والمخاطر، وقد يرتبط بصداقات مع بعض الحيوانات، ومن هذه الأعمال: ماوكلي، طرزان زعيم القرود[1].

[1] انظر عبد التواب يوسف، حي بن يقظان والأدب الإسلامي، ص 7.

الفصل الخامس

الآفاق الفلسفية لابن طُفيل في ضوء قصة حي بن يقظان

لقد تنبه ابن طفيل منذ قرون عديدة إلى ما يمكن أن يؤديه الفن في التعبير عن فكره الفلسفي، فكان أن استخدم فن القصة، وكانت قصة حي بن يقظان التي قدمت لنا فكر ابن طفيل الفلسفي، فإذا نحنُ أمام سيرة للمعرفة الإنسانية.

وفيما يأتي سوف أحاول الإجابة عن تساؤل مهم وهو: هل هناك إشكالية في الخطاب الفلسفي تجعل الفلسفة في معزل عن الناس؟ أو لا يتأسس الخطاب الفلسفي إلا إذا اعتزل الفيلسوف المجتمع؟.

المبحث الأول: المعرفة عند ابن طفيل في ضوء قصة حي بن يقظان

في سيرة المعرفة الإنسانية، تلك التي يعرضها كتاب حي بن يقظان، تلفت نظرنا في نشأتها إلى تلك البيئة، وأعني بها العزلة عن الناس، التي يعيشها نموذج هذه السيرة، تلفت نظرنا إلى أنه ليس من شك أن طلب المعرفة وسيلة من وسائل التغلب على العزلة[1]، ويأخذ حي بن يقظان يغالب هذه العزلة بطلب المعرفة؛ إذ تدفعنا المعرفة إلى الانصراف عن عزلتنا المركزة في ذواتنا، وتنقلنا إلى مكان وزمان آخرين، حيث نتصل بالذوات الأخرى، فهي فرار من العزلة لطلب المعرفة.

وعن طريق المعرفة يخرج الإنسان من عزلته، ويتوقف عن الحياة في نفسه لنفسه، وليس من الممكن تجاهل الجانب الاجتماعي للمعرفة؛ إذ أنها تساعد على إقامة الاتصال بين الناس.

---

(1) بردياتوف، نيقولاي، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، مراجعة علي أدهم، مجموعة الألف كتاب، مكتبة النهضة المصرية، طبعة عام 1960 م، ص 145.

وللمعرفة عند ابن طفيل نهج وصفات، أما النهج فهو سبل وأسباب الحصول عليها، وهي عديدة: النظر، المراقبة، المحاكاة، الملاحظة، الاكتشاف، المصادفة، الحاجة، التجربة، الاختبار، المقارنة، القياس، الاستنتاج، الحدس، التصرف.

وأما صفات المعرفة فهي:

- مكتسبة وليست فطرية.
- متطورة وليست ناجزة.
- متدرجة وليست خالصة.
- متفرعة متنوعة.

ويكاد النظر والمراقبة والملاحظة تجتمع معاً، ذلك أن حياً كان ينظر إلى جميع الحيوانات[1]، ويتصفح أنواع الحيوان والنبات[2]، كل هذه الاقتباسات وأخرى، تدل على اجتماع النظر والمراقبة والملاحظة.

أما المعرفة عن طريق الاكتشاف أو الصدفة، فحينما قام حي بتشريح الظبية اكتشف ما في داخلها من الأعضاء الداخلية وصفاتها ووظائفها[3]، وقد يجتمع الاكتشاف مع الصدفة فيأتي نتيجة لها، فقد اتفق في بعض الأحيان أن انقدحت نار في أجة قلخ على سبيل المحاكة[4].

وأما المحاكاة وهي من نتائج النظر والمراقبة والملاحظة، فقد باشر بها حي منذ طفولته مقلداً الحيوانات والطيور في دفاعها وكسائها؛ فيتخذ له بدل قرونها وأنيابها عصياً، وبدل

---

(1) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، ص 111.

(2) المرجع السابق، ص 121

(3) انظر: المرجع السابق، ص 114 – 117.

(4) المرجع السابق، ص 121 الأجة. الشجر الكثير الملتف، انظر: المعجم الوسيط، مادة اجم وقلخ النبت. أي اشتد وكثر، انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة قلخ.

وبرها كساء من أوراق الشجر أو من ريش الطير، وكذلك بعدما يشرح الظبية يدفنها تقليداً للطير في دفن موتاه[1].

وأما الحاجة فكانت تدفع به إلى المعرفة بين الحين والحين، فحاجته لاتقاء البرد وللحماية دفعته إلى تقليد الحيوان في كسائه ودفاعه عن نفسه، "واهتدى إلى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف (...) فاتخذ مخزناً وبيتاً لفضلة غذائه"[2].

ونرى التجربة والاختبار يتجليان في موضوعات عدة، منها تشريح حي للظبية، ثم اختباره لقوة النّار[3].

في حين أنّ المقارنة والقياس والاستنتاج هي نتاج ما تقدم من سبل وأسباب مجتمعة أو منفردة؛ نتيجة تجربة حي في تشريح الحيوان حيث يستنتج وجود روح حيواني في أجزاء الجسم المختلفة، ويتبين له اختلاف الأشياء في صفات واشتراكها، أو اتفاقها في صفات أخرى من خلال تصفحه الأجسام[4].

ثم يتوصل حي بالقياس والمقارنة إلى طبيعة المادة، وتركيب الأجسام من هيولى وصورة[5]، حتى إذا تأتى له ذلك خلص إلى أن الفساد مُحدثٌ للصورة[6]، وهكذا حتى آخر أدوار حياته قبل لقائه بأبسال.

---

(1) انظر: عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، ص 111، ص 120، ص 124 – 126.

(2) المرجع السابق، ص 114.

(3) انظر: المرجع السابق، ص 121 – 123.

(4) انظر: المرجع السابق، ص 124

(5) انظر: عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، ص 135 الهيولى. هي عند الحكماء شيء قابل للصور مطلقاً من غير تخصيص بصورة معينة، وعند الصوفية هي الأعيان الثابتة، وهي أربعة أقسام الهيولى الأولى وهي جوهر غير جسم وهي جزء الجسم، والهيولى الثانية وهي جسم قام به صورة وهي نفس الجسم، والهيولى الثالثة والرابعة وهما الأجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلاً لصور أخرى والجسم جزء لهما. انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 4 ص 399 – 400 والصورة: عند الحكماء تطلق على معان، منها: كيفية تحصل في العقل، ومنها: ما يتميز به الشيء مطلقاً، والصورة نوعان الصورة الخارجية والصورة الذهنية (العقلية)، انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 3 ص 34 – 37.

(6) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، ص 155

أما الحدس فهو طريق حي بن يقظان لمعرفة ما هو غير محسوس عن طريق ذاته، ويأتي هذا الحدس دوماً مرتبطاً أو ناتجاً عن أسباب ومصادر؛ فوجود العالم هو الذي جعل حي يحدس بوجود قوة أقوى؛ ذلكَ أنَّ "كل حادث لا بدَّ له مِن مُحْدِث"[1].

وأما سبيل السعادة، فهو في دوام المشاهدة للموجود أمامه، ويتسنى ذلك بالمشاهدة الصرفة، والاستغراق الكامل بوجه من الوجوه، أو بشيء من الأشياء[2].

إذاً فالمعرفة بالعلوم الطبيعية لا بد أن تكون مكتسبة، غير فطرية، وهذه المعرفة لا تقف عند حد، فهي تتطور وتتدرج، ويرتقي في المعرفة عن طريق الحواس والتجربة إلى المعرفة العقلية القائمة على الاستنتاج من التجربة في عالم الأرض إلى التأمل في السماء والعالم بأسره، خروجاً من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، وكان لا بد للمعرفة أن تتفرع جوانبها فتتنوع موضوعاتها، وهكذا توصل حي إلى الإحاطة بمواضيع تنتمي إلى ما اصطلح على تسميته بالعلوم، وهي بالواقع الصيغ التي انضوت فيها المعارف الإنسانية.

وهكذا حوت قصة حي بن يقظان التربية Pedagogy، والجغرافية Geography، وعلم نشوء الكون Cosmography، والرياضيات Mathematics، والأخلاقEthics، والفلك Astronomy، والعلوم الطبيعية من فيزياء Physics، والكيمياء Chemistry، وعلم الحياة Biology، وعلم الاجتماع Sociology، وما وراء الطبيعة Metaphysics.

هذا فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية، وأما فيما يتعلق بالعلوم الإلهية: فعندما يناقش ابن طفيل مسألة قدم العالم وحدوثه، فهو في أول الأمر نظر طويلاً، ولم يجزم بحكم قطعي، ثم قسم المسألة وطرح عدة أسئلة للجواب عليها، وتدرج في الوصول إلى النتيجة النهائية، ثم أعاد النظر والتفكر مرة أخرى لئلا يغفل عن شيء، مع أنه في الأخير لم يترجح له أحد الحكمين من أن العالم حادث أم قديم، ولكنه خلص إلى أنه لا بد للعالم من محدث، حيث يقول ابن طفيل على لسان حي بن يقظان: كان يقول: إذا كان حادثاً، فلا بد له من محدث؛ وهذا المحدث الذي أحدثه، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك، الطارئ طرأ عليه ولا شيء

---

(1) المرجع السابق، ص 141.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 159 – 160

هناك غيره، أم لتغير حدث في ذاته؟ فان كان فما الذي أحدث ذلك التغيير؟ وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين، فتتعارض عنده الحجج، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر، فلما أعياه ذلك، جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً؛ فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم، فاللازم عن ذلك ضرورة، أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود، وأن ذلك الفاعل لا يمكن إن يدرك بشيء من الحواس، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم، وكان حادثاً واحتاج إلى محدث، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً، لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية وهو باطل، فإذن: لابد للعالم من فاعل ليس بجسم، وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه لشيء من الحواس سبيل، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام، وإذا لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل، لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها، وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه، وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق، وهو منزه عن ذلك، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام، وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به[1].

ويثبت ابن طفيل في قصة حي بن يقظان مصدرين للمعرفة هما: العقل (الفلسفة) والإشراق (الدين)، فالعقل يبحث في المحسوسات والطبيعيات، والإشراق يبحث في الإلهيات وفيما وراء الطبيعة، فـمنذ أنْ نشأت الفلسفة وجدَ تيارانَ مختلفان خاصّان بوسيلة المعرفة فيما وراء الطبيعة، أحدهما: تيار يعتمد على العقل ويثق فيه، والآخر: إشراقي يرتكز على الرياضة الروحية، وكان للدين تجاه كل منهما موقف معين. التيار العقلي وموقف الدين منه: يرى ابن طفيل أنَّ الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من البحث فيما وراء الطبيعة

---

(1) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، ص 148 – 149

على طريقة أهل النظر وحذرت منه[1]، وذلك حتى لا يقع العقل في الوهم أو يحكم على الغيبيات التي لا تخضع لمقاييس العقل، ولا تخضع لقوانين الطبيعة.

ويقول الدكتور عبد الحليم في موضع آخر: "إذا كان العقل قاصراً عن إدراك ما وراء الطبيعة، فهل من سبيل آخر إلى المعرفة؟ رأى كثير من الناس أنَّ الرؤيا أثناء النوم تكتشف المستقبل، إنها قراءة للوح المحفوظ ومعرفة للغيب المحجوب، ومهما قال الباحثون الحديثون في تعليل الأحلام، فإنَّ الرؤيا الصحيحة جزء من النبوة، لا شك في ذلك ولا ريب، والرؤيا ليست علماً عقلياً؛ إنها ليست منطقاً وتفكيراً، فعن أيِّ قوّة تصدر؟"[2].

وسوف أقوم بالتعليق عليها في مبحث: الحكمة المشرقية، إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني: العالم عند ابن طفيل في ضوء قصة حي بن يقظان

قبل أن يطرح ابن طفيل في رسالته حي بن يقظان مسألة قدم العالم[3]، تجده يمرر مبادئ فلكية مختلطة بالجغرافيا، وتلاحظ أن اهتمامه بالعالم الطبيعي عظيم جداً، لكنه قصد من تأليف حي بن يقظان أن يبحث عن عالم ما وراء الطبيعة بالدرجة الأولى، وإضافة إلى كونه قد أراد من خلال تناوله عالم ما وراء الطبيعة، الوصول إلى الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا، كما أكد ذلك ابن طفيل نفسه في مطلع قصة حي بن يقظان، باعتبار أن الحكمة المشرقية على ما يبدو في رأيه هي قمة المعرفة الإنسانية.

يقول الدكتور عمر فروخ: "لقد كان اهتمام ابن طفيل بالعالم الطبيعي عظيماً جداً، ولكن قصد من تأليف حي بن يقظان أن يبحث عن عالم ما وراء الطبيعة بالدرجة الأولى"[4].

فتناول في الكلام عن ما وراء الطبيعة الوجود الطبيعي في ماهيته الأولى، التي لم يتح للوجود الإنساني معاصرة أو مشاهدة نشوء هذه الماهية، ولم يكن لدى العقل البشري

---

(1) المرجع السابق، ص 26

(2) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، ص 34.

(3) انظر: عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، ص 46 - 47

(4) عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 14.

الإمكانية للإحاطة بمدى هذه الماهية، أو لتأريخ نشوء الوجود الطبيعي؛ ولـذلك كـان لا بـد من اعتماد المقياس التقليدي، وأعني به الزمن.

وفي قصة حي بن يقظان لا يُجْزَمْ ما إذا كان الزمن سابقاً لوجود العالم أم لاحقاً بـه، وارى أن المشكلة الأساسية في نظر ابن طفيل ليست هـي اعتقـاد حـدوث العـالم أو اعتقـاد قدمه، وإنما هي فيما ينشأ عن كل من الاثنين، وهو يـرى أنـه سـواء اعتقادنـا قـدم العـالم أو حدوثه؛ فإن النتائج عن ذلك واحدة، وهو أن هذا العالم لا بد لـه مـن موجِـد ومـن محـرك، حيث يقول ابن طفيل: "تفكر (يعني حي بن يقظان) في العالم بجملته، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجـوداً فيمـا سـلف، ولم يـسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك في ذلك، ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر"[1]، ثم يبدأ بالجواب على السؤالين اللذين طرحهما، فيقول: "وذلك أنه كـان إذا أزمـع علـى اعتقـاد القدم، اعترضته عوارض كثيرة، من استحالة وجود ما لا نهاية له (...) وكـذلك أيـضاً كـان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث، فهو لا يمكن تقدمه عليها، وما لا يمكن أن يتقـدم على الحوادث فهو أيضا محدث، وإذا أزمع على اعتقـاد الحـدوث اعترضـته عـوارض أخـر، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه ـ بعد أن لم يكـن ـ لا يفهـم إلا علـى معنـى أن الزمـان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه، فإذن لا يفهم تأخر العـالم عـن الزمـان (...) وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين، فتتعارض عنده الحجج، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخـر"[2]، ويخلـص في النهايـة إلى القـول: "ولم يـضره في ذلـك تـشككه بقـدم العـالم أو حدوثه، وصح له على الوجهين (يعني قدم العالم أو حدوثه) وجـود فاعـل غـير جـسم، ولا متصل بجـسم ولا منفـصل عنـه، ولا داخـل فيـه ولا خـارج عنـه؛ إذ الاتـصال والانفـصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام، وهو منزه عنها"[3].

---

(1) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، ص 148.

(2) المرجع السابق، ص 149

(3) المرجع السابق، ص 152.

إن ما ذكره ابن طفيل في قصة حي بن يقظان له ما يناظره عند الفيلسوف المعروف (كانط)، حينما تكلم عن متناقضات العقل الخالص، حيث جعل القول بوجود بداية في الزمان للعالم، وأنه محدود في المكان، ونقيضها: أمران يستطيع العقل أن يقدم على كل منهما الدليل العقلي المقنع، وبالتالي يصعب ترجيح أي من الرأيين على الآخر، كما انتهى إليه ابن طفيل على لسان حي بن يقظان[1].

وعلى كل، فإن نشوء وتحقق الوجود يمر عند ابن طفيل بمراحل ثلاث هي:

المرحلة الأولى: الهيولى، ومن المعروف أن الهيولى شبيهة بالعدم، فهي خالية من الحياة مجردة من الماضي المادي، وتنتفي منها الصورة.

المرحلة الثانية: العناصر الأربعة[2]، وهي الماء والهواء والتراب والنار، وهي المظاهر الطبيعية الأولى أو أولى مراتب الوجود، فقد تبين لحي أن جميع الأجسام التي في عالم الكون منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية، وهذه هي العناصر الأربعة[3].

المرحلة الثالثة: الصور: ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك، كالحيوان والنبات، فما كان قوام حقيقته بصور أقل، كانت أفعاله أقل، وبعده عن الحياة أكثر، فإن عدم الصورة محله لم يكن فيه إلى الحياة طريق، وصار في حال شبيهة بالعدم، وما كان قوام حقيقته بصور أكثر، كانت أفعاله أكثر، ودخوله في حال الحياة أبلغ.

وإن كانت تلك الصور بحيث لا سبيل إلى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها؛ كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة.

---

(1) انظر بوترو، إميل. فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر القاهرة، طبعة عام 1971 م، ص 200 – 202.

(2) العناصر الأربعة. هي الاسطقسات، وهي لفظ يوناني، وتسمى كذلك لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن، وتسمى كذلك (الأمهات السفلية)، انظر. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1 ص 105 و ص 121.

(3) انظر: عبد الأمير شمس الدين، الفكر التربوي عند ابن طفيل في كتابه حي بن يقظان، ص 41.

فالشيء العديم للصورة هو الهيولى والمادة، ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم، والشيء الذي ينتهي بصورة واحدة هي العناصر الأربعة، وهي أولى مراتب الوجود في عالم الكون، ومنها تتركب الأشياء ذات الصور الكثيرة.

المبحث الثالث: الحكمة المشرقية عند ابن طفيل في ضوء قصة حي بن يقظان

يبين ابن طفيل سبب تأليفه لهذه القصة (حي بن يقظان) في مطلعها، فيقول: "سألت أيها الأخ الكريم، الصفي الحميم (...) أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية، التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي ابن سينا"[1]، فالغاية منها (قصة حي بن يقظان) بيان معنى الحكمة المشرقية.

والحكمة المشرقية، عند ابن سينا، "هي إدراك حقائق العالم من طريق الإرادة والعقل، وسبيل ذلك أن يقصد الإنسان إلى أن تتسع معرفته بالوجود، ويعظم اختباره حتى يصبح له حدس قوي، فيعرف حقائق العالم وعلل المظاهر المتعددة بأدنى تأمل، وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد"[2]، ويريد ابن سينا أن يفرق بين الحكمة المشرقية وبين التصوف، حينما يقول: "وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد" ومع أن ابن سينا ينسب الحكمة المشرقية إلى الإدراك العقلي، فإنه يعتقد أن العبادة الباطنة والتأمل والاستغراق في تفهم حقائق العالم، تساعد هذا الإدراك على أن يقوى.

أما الكشف أو المشاهدة فتتم بالاستعانة على ذلك بالعبادة الظاهرة والباطنة، وهي ثمرة هذا التفهم لمظاهر الوجود وحقائقه، وهذا ما أشار إليه ابن طفيل، حيث يقول: "وهذه الحال التي ذكرناها وحركنا سؤالك إلى ذوق منها، هي من جملة الأحوال التي نبه عليها الشيخ أبو علي"[3]، فالحكمة المشرقية توافق التصوف في النتيجة في الكشف والمشاهدة، ولكنها تخالفه في الطريقة.

---

(1) عبد الحليم محمود، **فلسفة ابن طفيل**، ص 86.

(2) فروخ، عمر، **الفارابيان**، منشورات مكتبة منيمنة، بيروت، الطبعة الثانية عام 1950 م، ص 62.

(3) عبد الحليم محمود، **فلسفة ابن طفيل**، ص 88.

يقول الدكتور فروخ: إن الكشف في الحكمة المشرقية يأتي من طريق الإرادة والتفكير، فإذن هو إدراك عقلي واضح، أما في التصوف فإن ما يُسمى كشفاً يأتي عن طريق إماتة الحواس وإنكار التفكير، فإذن هو صور تُنسَج في الخيال[1]، وليس هذا هو طريق الكشف عند الصوفية ـ كما يقول الدكتور فروخ ـ، ولا يأتي عن طريق إماتة الحواس، فهي ليست من مطالب التصوف الحق، بل المقصود هو: الترفع فوق الإشباع الحسي والإسراف، وأما إنكار التفكير فيكون في ذات الحق لا في حقائق العالم، ولا يكون الكشف بعد ذلك صور تنسج في الخيال، بل حقائق في الوجود، إذن، طريق الكشف يوافق طريق الحكمة المشرقية كثيراً، وإن اختلف في بعض القضايا والمسميات.

ويقول القشيري: "المكاشفة هو حضور القلب بنعت البيان (أي بصفة الترفع عن الشهوات) غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل (هو دليل حقائق العالم)، وتطلّب السبيل، ولا مستجير من دواعي الريب (الذي هو الخيال والوهم)، ولا محجوب عن نعت الغيب، ثم المشاهدة وهي: حضور الحق من غير بقاء تهمة (أي شك وتردد)، فإذا أسخت سماء السر (أي سر الحكمة) عن غيوم الستر (أي المكاشفة) فشمس الشهود (أي حقيقة الألوهية والتوحيد) مشرقة عن برج الشرف (أي من طريق الإلهام والكشف)، وحق المشاهدة ما قاله الجنيد رحمه الله: وجود الحق مع فقدانك (أي حضور الحق مع نفي الذات المادية)"[2].

وعند النظر في سيرة حي بن يقظان، تجد أن حياً قد استطاع أن يحيط بكل شيء عن الوجود، من أدنى الأجسام المادية، إلى أرقى درجات الصور الروحانية[3]، عن طريق العقل، حتى طلب معرفة الله (...) وعرف الله عن طريق الكشف والمشاهدة بإشراق نور الله على القلب[4]. أما كيف حصل على هذه النتيجة؟، فمن خلال العقل الذي خضع للتأمل زمناً

---

(1) عمر فروخ، الفارابيان، ص 63.

(2) القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 148

(3) الصور الروحانية: هي من الصور العلوية التي مادتها النور، وهي حقائق الأرواح العقلية والمهيمنة والنفسية، انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 3 ص 36 و ص 148

(4) عمر فروخ، الفارابيان، ص 63 - 64.

طويلاً قبل ذلك، من غير شعور بأنه قد مر في مراحل طوال كثار قبل أن يصل إلى تلك النتيجة المعينة.

وللوصول إلى هذه المعرفة يبين ابن طفيل أن حياً لم يسلك سبيل التعلم، فهو لم يكن قد التقى بأبسال، بل سلك سبيلاً آخر هو التأمل، وذلك باعتبار أن التأمل هو أسلوب من أساليب المعرفة، حيث أن المعرفة الإنسانية في نظره ليست مقصورة على معطيات الحواس، فإن هذا تحديد لمدى النشاط الروحي عند الإنسان وتخطيط قاصر لميدان الحياة الروحية، لأن وراء كل هذه المعارف وفوقها نوعاً ثالثاً من المعرفة هو: المعرفة الذوقية أو المعرفة الإلهامية[1]، وإن العقل وحده يفشل في الوصول إلى الحقيقة المطلقة[2]، إذ المطلق اللامتناهي لا يمكن إدراكه بإرادة لا تعرف المتناهي في الأشياء.

والفيلسوف الميتافيزيقي يقع في الخطأ، عندما يطبق مقولات العقل الخاضعة لهذا العالم على موضوعات ما بعد الطبيعة، التي لا تخضع لهذا العالم، ويغلق باب المعرفة بمسائل ما بعد الطبيعة في وجه العقل النظري، مع أنه يمكن فتح هذا الباب في وجه العقل العملي أعني القلب، الذي يعمل عن طريق التجربة والإدراك الذوقي المباشر، وهو يختلف عن العقل النظري، الذي يدرك الموجودات والمعقولات بطريق النظر والفكر.

يقول الدكتور أبو العلا عفيفي: "وهكذا سلك حي تلك الحال، أو التجربة الروحية الخاصة التي يعيشها الصوفي، ويدرك في وضوح تميزها واختلافها عن تجاربه الأخرى، وأداته القلب الذي يمكن أن نسميه: مركز الوعي السامي أو الحاسة الكونية، التي تختلف اختلافاً جوهرياً عن العقل من أية حاسة من الحواس البدنية"[3].

---

(1) عفيفي، الدكتور أبو العلا، التصوف ونظرية المعرفة، مجلة المجلة، القاهرة، السنة التاسعة، العدد 104، اغسطس عام 1965 م، ص 48.

(2) الحقائق عند الصوفية ثلاث: الأولى حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها وهي حقيقة الله سبحانه، والثانية حقيقة مقيدة منفعلة سافلة قابلة للوجود وهي حقيقة العالم، والثالثة حقيقة أحدية جامعة بين الإطلاق والتقييد والفعل والانفعال مطلقة من وجه مقيدة من آخر وهي جمع الحقيقتين. انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1 ص 456.

(3) المرجع السابق، ص 47.

فالقلب في فلسفة التصوف، لا يتكون من لحم ودم، بالرغم من اتصاله مع القلب الجسماني المعروف، وإنما هو خاص بالعقليات لقدرته على إدراك كنه الأشياء، وإذا أضاءت جوانبه أنوار المعرفة والإيمان كان مصدراً للوحي والإلهام[1]، وكان الأجدر بالطيباوي أن يقول: كان مصدراً للمعرفة والإلهام، لا للوحي والإلهام.

يقول الدكتور عبد الحليم محمود: يرى ابن طفيل أن كمال ذات الإنسان ولذتها وسعادتها إنما هو: بمشاهدة الموجود الواجب الوجود على الدوام، مشاهدة بالفعل أبداً حتّى لا يُعرض عنه طرفة عين، لكي توافيه منيّته وهو في حال المشاهدة بالفعل، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم، وإلى ذلكَ بحسبِ تعبير ابن طفيل أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته بقوله لأصحابه: هذا وقت يؤخذ منه الله أكبر وأحرَم الصلاة، ثم يتابع قائلا: كيف تتأتى هذه المشاهدة بالفعل؟ يرى ابن طفيل أنَّ لذلكَ وسيلة حاسمة لا نرى أنها تخرجُ في جوهرها عمَّا ذكره الصوفية، إنها حسبَ رأيه ملازمة الفكرة في الله كلَّ ساعة، وهذا هو الذكر الذي يقول به الصوفية، وليس الذكر في رأيهم إلا استحضار صورة الله في القلب باستمرار[2].

وأعلق فأقول: إن معنى المشاهدة التي قال بها ابن طفيل إنما هي: التشبه بالموجود الواجب الوجود، وبه تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض، الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود، والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت، وليس كما يقول الدكتور عبد الحليم من أنها مشاهدة بالفعل، وإنما يحصل الفناء عنده بسبب أنه يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده، وينازعها وتنازعه حتى تتخلص فكرته عن الشوب، وتكون له حالة شبيهة بالسكر، والذكر ليس كما يقول الدكتور عبد الحليم من أنه استحضار صورة الله في القلب باستمرار، فليس لله صورة، إلا إذا أراد بالصورة معنى آخر، كأمر الله أو خشيته ومخافته مثلاً، فيُقبل منه ذلك.

---

(1) الطيباوي، عبد اللطيف، فلسفة التصوف، مجلة الكشاف، بيروت، المجلد 3، أيلول عام 1920، ص 406.

(2) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، ص 54 – 55

المبحث الرابع: التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن طفيل (تطابق المعقول والمنقول)

هل يستطيع الإنسان البدائي، الذي لا خبرة له في الحياة، ولم يسبق له أن التقى ببشر، أن يحلّق بفكره نحو فاطر السماوات والأرض؟ وهل يمكن للعقل أن يستدل وحده على الله تعالى دون مساعدة خارجية؟ وهل هناك علاقة ممكنة بين مفهوم الفطرة الفائقة والعقل؟.

الذي يبدو أن ابن طفيل استطاع أن يحدث هذه المعادلة، عندما جعل من حيّ بن يقظان يبحث عن سر وجود الكائنات، التي احتك بها وتعامل معها، فقادته فطرته الفائقة إلى أن العالم من صنع خالق أزلي سرمدي، وهو المهيمن على كل ما في هذا الوجود، فلا تعارض بين حقائق الدين وحقائق المشاهدة، يقول ابن طفيل: "وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولي الألباب"[1]، وتفصيل ذلك جاء في القصة على النحو التالي:

بعد أن أسهب حيّ بشرح قصته لأبسال، أدرك أن كل ما رواه له حيّ بن يقظان ـ الذي أمضى خمسين سنة من حياته يعيش على الفطرة ـ كله كامن في شريعة اللّه عز وجل، وقد جاء في كتبه وعلى لسان رسله.

وأخذ أبسال ينظر إلى حيّ بن يقظان على أنه رمز من رموز النقاء، واعتبره ولياً من أولياء اللّه، فنذر نفسه لملازمته والقيام على خدمته[2].

ومن ناحيته، أخذ حيّ بن يقظان يسأل (أبسال) عن جزيرته هو، وما فيها من أناس، وكيف يعيشون، وتطور بينهما الحديث عن أمور الدين والدنيا، وما ورد في الشريعة الإلهية من أمور كثيرة، كالجنة والنار، والبعث والنشور، والحساب والميزان، والصراط المستقيم، وإذا بحيّ يتفاعل مع كل ما قاله أبسال، لأنه يتواءم تماماً مع الحقائق التي توصل إليها بعقله، وأن

---

(1) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، ص 195

(2) انظر: المرجع السابق، ص 191

كل ما حدّثه به أبسال عن الدين متطابق مع العالم المحيط به، فآمن بإيمان أبسال، وبأن اللّه واحد لا شريك له، وشهد بالنبوات، ثم أخذ يستفسر عن العبادات والفرائض[1].

إلا ان حياً أصابته حيرة وشغله أمر الأحكام، التي تتعلق بالأموال، فهو لا يفهم معنى المال، وما يتبع ذلك من ربح وخسارة، أو بيع وشراء، وفقر وغنى، وكان يتصور أنه قادر على أن يشرح لأهل الجزيرة، التي كان يعيش فيها أبسال عدم جدوى شغفهم وحرصهم على جمع المال[2]، بعد أن انتابه الحزن على أهل الجزيرة مما سمعه عما قاله عنهم أبسال، فنسوا عبادة اللّه، وانحرفوا عن التأمل في مصنوعاته ومخلوقاته، فهيمن المال على نفوسهم، فطلب إلى أبسال أن يذهب به إلى تلك الجزيرة ليخاطب الناس، وليبصّرهم بأمور دينهم، فوافق أبسال على اصطحابه إلى تلك الجزيرة، وها هو حيّ بن يقظان يغادر جزيرته بعد أكثر من خمسين سنة عاشها بمفرده، لكنه الآن سيلتقي بالبشر[3].

ولكن، في تلك الجزيرة الجديدة على حيّ بن يقظان، أخذ يدعو الناس إلى معرفة حقائق الحياة، ويدعوهم إلى عبادة اللّه، وكثيراً ما كان يستشهد بالنقاء والفطرة التي تربّى عليها؛ لكنه فوجئ أن من يتحدث إليهم يعرضون عنه، ولا يطيقون الاستماع إليه، فالفيلسوف يدرك الحقائق الإلهية بعقله وإلهامه الطبيعيين، أما العامي فهو في حاجة إلى من يرقى به إلى هذه المبادئ العالية بطريق الحس والخيال[4].

وبعد الكثير من المحاولات التي أبداها معهم، أدرك حيّ عقم محاولاته في إرشادهم، وإعادتهم إلى جادة الحق، وأيقن أن هذا النوع من البشر ما هو إلاّ حيوانات ناطقة، وأن حدود الشرع ما وجدت إلا لإجبار هذا النوع من الناس، على الالتزام بالسلوك القويم، الذي ينظم لهم حياتهم فيما بينهم[5].

---

(1) انظر: عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، ص 193.
(2) انظر: المرجع السابق، ص 196
(3) انظر: المرجع السابق، ص 197
(4) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية عام 1973 م، ص 437.
(5) انظر: عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، ص 199

وبعد أن يئس حيّ بن يقظان في استمالة الناس نحو عبادة ربهم، وشعر بالإخفاق في دعوته، طلب من أبسال أن يعود به إلى جزيرته، فصحبه حيث وصلا إلى الجزيرة الأولى، وعاشا فيها بقية حياتهما يتعبّدان، حتى وافتهما المنية[1].

وهذا يجعلني أتساءل: إذا كان لا طاقة للعامة على التأمل والاستغراق والتفلسف ليصلوا إلى معرفة الله، وأن الدين المنزل كفيل بأن يأخذ بيدهم، فهل يعني هذا أنه لا حاجة لهم في الحكمة؟.

إن وجود أبسال المعرفي يتطلب وجود حي بن يقظان، وإلا بقي المنقول لديه غير متطابق مع المعقول، فكل مشكل في الشرع، وكل مستغلق وغامض؛ تبين وانحل على إثر تدخل حي بن يقظان.

يقول فروخ: إن العامة لا يستطيعون أن يعرفوا السعادة في الدنيا حتى يعرفوها في الآخرة، والعامة إذا حاولوا معرفة الله في الدنيا، لا يستطيعون أن يعرفوه إلا معرفة ناقصة، فإذا ماتوا بعد الحصول على تلك المعرفة الناقصة حصل لهم الشوق إليه، وقصرت بهم معرفته عن الوصول، فأصبحوا في شقاء دائم[2].

فالحكمة تعنى بتحقيق السعادة للإنسان في الدنيا والآخرة، ولكن الناس لا يستطيعون تحقيق تلك السعادة من خلال عقولهم القاصرة وأفهامهم المحدودة، فجاء الدين ليعرفهم طريق سعادتهم، وسبيل نجاتهم، فتوافقت الحكمة والدين في الغاية، مع اختلافهما في المنهجية والطريقة، فحاجة الناس للدين حاجتهم للحكمة، وحاجتهم للحكمة حاجتهم للدين.

لقد صبّ ابن طفيل في هذه القصة آراءه القائلة: بعدم التعارض بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والدين، في قالب روائي قصصي، فقد نشأ حيُّ بن يقظان في جزيرة معزولة، وكان قد ألقي فيها طفلاً، أو إنه نشأ بشكل طبيعي من مادتها وترابها، وبعد أن نما وترعرع، تأمل الكون حوله فوصل إلى حقيقة التوحيد بعقله، ثم انتقل إلى جزيرة أخرى فالتقى

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص 205

(2) فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، طبعة عام 1972، ص 638.

بشخصين هما: سلامان وأبسال، يعلّم الأول منهما أهل الجزيرة ـ الذين يتدينون تدينًا سطحيًا ـ الحقائق الإلهية والوجودية عن طريق ضرب الأمثال، بينما يميل الثاني إلى التأمل والنظر العقلي، وفيه نزعة صوفية[1].

ويدرك حيٌ بعد أن يتفاهم مع ابسال، أن ما توصل إليه من إدراك لحقائق الوجود والكون بالعقل، وما ورثه أبسال عن طريق النبوة: إن هو إلا وجهان لحقيقة واحدة؛ فالكون واحد والخالق واحد، وهو رب السماوات والأرض وصانع الموجودات، قد نصل إليه عن طريق التأمل الذاتي كأفراد، ولكن الجماعات بحاجة إلى طريقة أبسال في ضرب الأمثال الحسية لمعرفة ذلك، لأنه لا قدرة للعامة على إدراك الحقيقة المجردة، التي قد يصل إليها أصحاب التأمل الذاتي والنظر العقلي، والنبوة حق، والخليقة بحاجة إليها للوصول إلى معرفة الخالق، إلا أن حيًا لا يكاشف أهل الجزيرة بالحقيقة كلها، ويعود مع أبسال إلى الجزيرة الأخرى؛ ليعبدا الله عبادة روحيّة خالصة حتى يأتيهما اليقين.

وتمثل القصة العقل الإنساني الذي يغمره نور العالم العلوي، فيصل إلى حقائق الكون والوجود بالعقل والتأمل، بعد أن تلقاها الإنسان عن طريق النبوة، وتؤكد قصة حي بن يقظان على أهمية التجربة الذاتية في الخبرة الفكرية والدينية، ويمكن القول: أن العقل أمر مشترك بين الحكمة والشريعة.

المبحث الخامس: الفطرة والواقع عند ابن طفيل في ضوء قصة حي بن يقظان

لم تكن فكرة حي بن يقظان بالفكرة السطحية أو السهلة، ولم يكن اختراع شخصيته بالصدفة أو لمجرد حافز الكتابة، بل كان ابتكارها بحدّ ذاته رسالة سامية نبيلة، تبين جانب من الفلسفة، وتوضح في جوانبها شيئاً من أعماقها.

فقد أعطى ابن طفيل في حي بن يقظان للفلسفة معنى آخر، غير ذاك المتأصّل عنها في العقول، من الرفض لها وعدم استساغتها، ونأى بها عن عوالم الخيال، التي طالما رسم فيها

---

(1) انظر عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، ص 189.

الفلاسفة حروفها بغموض وصور مبهمة، مستعصية على الفهم والإدراك، ومرام وأهداف غير واضحة المعالم؛ ليضع بذلك لبنة في محاولات السابقين واللاحقين في بيان فائدة الفلسفة وغايتها، ما دامت لا تتصل بفهم العقل البشري وحقيقة الوجود والطائل من وراء علم لا يحمل للبشرية في طياته أهدافاً نبيلة، وأفكاراً سامية، تكرّس الوجود الإنساني، وتثري واقعه، عاملة على تأصيل جوهر الإيمان، الذي ولدت به الفطرة الإنسانية السليمة، وترعرع على نهجه العقل البشري المتجرِّد من خزعبلات البدع والأساطير.

فعبر فصول حي بن يقظان التي تتحدث عن الوجود وأصله، وتناقش مسألة قدم العالم وحدوثه، لا يسع الفهم السليم إلا أن يقف إجلالاً لروعة ذلك الفكر الخلّاق المبدع، لتلك الشخصية.

تبدأ فصول القصّة بطرح افتراضين لولادة حي بن يقظان هما:

- الافتراض الأول فلسفي بحت: يطرح فكرة التولّد الذاتي لحي في جزيرة نائية.
- والثاني: يقول بولادته طبيعيا كباقي البشر[1].

ثم تتدرج أجزاء القصة بعد ذلك، وعبر عمر حي الممتد في تصوير حال عقل يفكر ويتأمل ويتدبر، في رحلة البحث عن حقيقة الوجود والانتماء؛ تلك الرحلة التي يشحنها ابن طفيل بغزير علمه في الطب والفيزياء والفلك والرياضيات، مسخّراً إياها جميعاً لعقل ابن يقظان في رحلته المشهودة.

ففي طفولة حي وبدايات إدراكه المعرفي عن طريق الملاحظة الحسيّة والتجربة مع الظبية التي أرضعته وبقيّة الظباء التي عاش بينها؛ يبيّن ابن طفيل كيفية ظهور قوى النفس تدريجياً من تذكّر وقوة الملاحظة والتجربة.

(1) انظر: عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، ص 101.

ثم تتسلسل أحداث القصّة تدريجياً إلى أن تصل إلى مرحلة يرتقي فيها حي من تفكيره في عالم الكون والفساد[1] إلى التأمل في السماء والعالم بأسره؛ ليستنتج بعد ذلك ـ ومن كل ما وصل إليه ـ بواسطة التفكّر والتأمل، أن له نفساً روحانية متميّزة عن الجسم، إذ إنها أدركت حقائق مادية غير محسوسة، ولا يمكن تصورها، ليقترب بعدها من فكر الفناء الصوفي، ويميل إلى الزهد لاعتقاده بأن ذاته من ذات الحق، إلا أن الله يتداركه برحمته، ويشرق عليه بأن ذاته مباينة لذات الحق[2]، وذلك رغبة من ابن طفيل في تجنّب مذهب وحدة الوجود.

وبما أنه ليس بمقدور العوام إدراك الحقيقة الخالصة، كان الشرع ضرورياً لهم، لأنه وحده الذي يستطيع أن يؤثر فيهم بالرموز والتشبيهات التي يحملها، وحسبهم أن يلتزموا به، وأن ينضبطوا بتعاليمه حتى يسلموا، وإلا لن يصلوا إلى السعادة الكاملة[3]، فما يلبث ابن طفيل إلا أن يقحم شخصيتي (أبسال وسلامان)، اللّتين ينتقل (حي) بهما ومعهما إلى المجتمع البشري؛ ليخالط أبناء جنسه لأول مرة منذ ولادته، وبعد أن تجاوز الخمسين من عمره، وما تلك المرحلة الانتقالية في حياة (حي بن يقظان) سوى محطة أخرى في رحلة بحثه عن الحق؛ لتتضح بعدها أهداف القصّة الحقيقية مجسّدة في كل شخص من شخوصها، فليس حي بن يقظان سوى كناية عن العقل البشري، الذي يرتقي بالمعرفة حتى يدرك واجب الوجود، وروحانية النفس وحقيقة أن سعادتها إنما تكون في تأمل واجب الوجود (الله تعالى).

إن السعادة الحقيقية التي كان يتكلم عنها ابن طفيل، إنما كان يقصد بها سعادة حي بن يقظان، لا سعادة إنسان المدينة، حيث يقول ابن طفيل: "وإن هي دامت على ما هي عليه

---

(1) عالم الكون والفساد. العالم. هو ما سوى الله تعالى، وقد يطلق على مجموع أجزاء الكون، وينقسم إلى: روحاني وجسماني، وقال الحكماء: لا عالم غير هذا العالم أعني ما يحيط به سطح محدد الجهات وهو إما أعيان أو أعراض، ويسمون العناصر وما فيها بالعالم السفلي وعالم الكون والفساد، والأفلاك وما فيها عالماً علوياً وأجراماً أثيرية، انظر: التهانوي، <u>كشاف اصطلاحات الفنون</u>، ج 3 ص 338.

(2) انظر عبد الحليم محمود، <u>فلسفة ابن طفيل</u>، ص 180.

(3) أوليري، ديلاسي، <u>الفكر العربي ومكانته في التاريخ</u>، ترجمة تمام حسان، القاهرة، طبعة عام 1961 م، ص 25.

حتى يوافيها اليقين، فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين[1]، فقال فازت بالأمن ولم يقل فازت بالسعادة، لأن الكمال وبالتالي السعادة لا يجد إليهما سبيلاً إلا نفر قليل، أولئك الذين توفرت لديهم قوة التخلي والإعراض[2].

كما تتضح الرموز التي تشير إليها جميع الشخوص الأخرى في القصّة، وكأن ابن طفيل أراد بكل ذلك عرض الحكمة كما يجب أن تكون، واثبات أن العقل البشري السليم والمجتهد في بحثه عن الحق حتما ينتهي إليه.

إن ابن طفيل حاول إنصاف الفلسفة من خلال قصته حي بن يقظان، وحاول إعطائها ذلك المعنى الهادف، الموغل في منطق النفس البشرية والعقل الإنساني، كما أنه تعرّض في أجزائها لنقد بعض من فلسفات سابقيه، كالفارابي وابن باجة والغزالي، ممهداً بذلك لطرح فلسفته الخاصّة به، وسطّر اسماً آخر في سماء العلم في الحضارة الإسلامية، ولكن هذه المرة في سجل فلسفة المنطق ومنطق الفلسفة.

---

(1) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، ص 201.

(2) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى عام 1993 م، ص 357

الفصل السادس

الأدوار السبعة للبناء المعرفي في حياة ابن يقظان

(تحليل محتويات رسالة حي بن يقظان)

يتكلم ابن طفيل في قصته على محور عمودي لا على محور أفقي، فأقوال ومسلكيات حي بن يقظان لم يقدمها ابن طفيل على أنها غير قابلة للخطأ والاختلاف، وإنما على أنها أفضل من غيرها، وبديلة لحي بن يقظان بحكم أصليتها، ويقدم ابن طفيل حياً على أنه كائن متميز على المستوى الكوني، وأنه يحمل رسالة سامية، سعد من أخذ بتعاليمها، وهلك من لم يأبه بها، وهو ـ حي بن يقظان ـ في معمعة بحثه عن البديل الجذري للإنسان بما هو إنسان، يلجأ إلى فكر مناهض في مظهره للإنسان، المشار إليه هنالك في المجتمع والتاريخ[1].

وفي تدرج حياة حي بن يقظان يتضح البناء المعرفي، الذي شيده ابن طفيل من خلال قصته، ويجعل هذا البناء المعرفي في سبعة أدوار، متدرجة من العلوم الطبيعية إلى ما وراء الطبيعة، يشير فيها إلى فكر الإنسان الحر من كل قيد وتأثير خارجي، الأمر الذي لا بد منه للوصول إلى تلك المرحلة النهائية في المعرفة، ويمكن تفصيل ذلك بما يأتي:

تختلف الروايات في ولادة حي بن يقظان، الرواية الأولى: تقول بتولّد حي تولداً جسدياً مألوفاً، من أم هي شقيقة لملك إحدى جزائر الهند تحت خط الاستواء، ومن أبٍ هو قريبٌ لها اسمه يقظان، كانت شقيقة الملك قد تزوجته سراً، دون معرفة شقيقها، والذي منعها أصلاً من الزواج، وعندما وضعت طفلها خشيت من نقمة شقيقها الملك وانتقامه منها، فما كان منها إلا أنْ جعلت الطفل في تابوت وألقته في البحر، واحتملت الأمواج التابوت حتى ألقته على ساحل جزيرة مجاورة هي جزيرة الواقواق[2].

---

(1) المصباحي، محمد، حول لقاء الشعر بالفلسفة فكر ونقد، منشورات عكاظ طبعة عام 1998 م، ص 122 - 123.

(2) انظر: عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، ص 100 - 101

وصادف أن مرّت في ذات الموضع الذي استقرّ فيه التابوت غزالة أو ظبية كانت تبحث عن طلاها[1]، فسمعت صوت بكاء الطفل فاتجهت نحوه، وكان أن عثرت على حيٍّ الوليد فأرضعتهُ وحضنتهُ.

أما الرواية الأخرى عن ولادة حياً فتقول: بأنه تولّد تولداً ذاتياً بالنشوء الطبيعي المرتجل، وإن أصله طينه قد تخمّرت في بطن تلك الجزيرة، وأن الطينة قد احتوت على نفاخة منقسمة إلى قسمين بينهما حجاب رقيق، وممتلئة بجسم لطيف هوائي تعلق به الروح الذي هو من أمر الله.

ثمّ تمخضت هذه الطينة عن جسد طفل بادر إلى الاستغاثة عند اشتداد جوعه، فلبته ظبية كانت قد فقدت طلاها وأرضعت الطفل وحضنته.

بعد هذا، يتفق أصحاب كل من الخبرين عن ولادة حي في تفاصيل أدوار ومراحل سيرة حي بن يقظان، وهي سبعة أدوار، تمثل في حقيقتها مراحل تطور الفكر والبناء المعرفي لدى الإنسان، يتلوها لقاؤه بأسال، وهو أحد الدعاة إلى الله تبارك وتعالى، وفيما يأتي بيان ذلك[2]:-

الدور الأول: هو دور رضاعة الظبية وحضانته ورعايتها له، حتى إذا بلغ حي السابعة تعلم محاكاة أصوات الحيوان وتعلم ستر عورته واستعمال العصا للدفاع عن نفسه وحماية طعامه[3].

الدور الثاني في حياة حي يبدأ بوفاة الظبية، فيقوم حي بتشريحها لمعرفة سبب وفاتها، وبتشريح الظبية بدأت تتكون عنده المعرفة عن طريق الحواس والتجربة.

الدور الثالث: بدأ عندما اكتشف النار وتعرف إلى استخداماتها وطريقة إعدادها، ثم توصل إلى استنتاج وجود الروح الحيواني في الجسم.

---

(1) ابن الغزالة الذي فقدته

(2) يمكن معرفة تفصيل هذه الأدوار عند الرجوع إلى كتاب عبد الأمير شمس الدين، الفكر التربوي عند ابن طفيل في كتابه حي بن يقظان، ص 15 – 22

(3) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، ص 113.

الدور الرابع: عندما أخذ حي يتصفح جميع الأجسام التي هي في عالم الكون والفساد، فتعرف إلى الوحدة والكثرة في الجسم والروح، واكتشف اتفاق الكائنات في المادة واختلافها في الصور، ثم لاحظ الأجسام وتفهم علة الحوادث، وينتهي الدور، وقد بلغ الثامنة والعشرين من العمر.

الدور الخامس: بدأ عندما راح يرصد الفضاء، متطلعاً إلى ما فيه من الكواكب وافلاك، ويتفكر في مسألة قدم العالم وحدوثه، وما يتعلق بهذه المسألة من قضايا النفس والروح والله تعالى.

الدور السادس: عندما بلغ من العمر الخامسة والثلاثين طفق حي يستنتج بالتفكير، فتوصل إلى أن النفس منفصلة عن الجسد وتختلف عنه بالمصير، وفي التوق إلى واجب الوجود، ويخلد إلى التأمل فيتجلى له أن سعادة النفس تكون بمشاهدة واجب الوجود، وأن الخلود للنفس التي تدرك واجب الوجود، أما التي لا تدركه فمصيرها الفناء، ثم يقف على سر السعادة.

الدور السابع: عندما بلغ خمسين عاماً، وقف على أن سعادته إنما هي في دوام المشاهدة للموجود الواجب الوجود، ويفرض لنفسه حدوداً لا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها، وهو التشبه بالأجسام السماوية (الأفلاك)، فدار حول الجزيرة مقلداً حركة الأفلاك الدائرية، ثم أخذ يدور حول نفسه متشبها بالأفلاك وهي تدور حول نفسها، ويستمر في دورانه حتى يغشى عليه، وينصرف إلى ملازمة الفكرة في الموجود الواجب الوجود قاطعاً علاقته بالمحسوسات.

أوردت هذه الأدوار بهذا التفصيل؛ لأدلل على مسألة تدرج المعرفة الطبيعية، أعني العلوم الحسية والتجريبية، التي تنقل حي بن يقظان إلى المعرفة الميتافيزيقية، في تحريك للمعرفة في اتجاه عمودي، يصل بها إلى الحقيقة الكبرى، وهي معرفة الموجود الواجب الوجود.

لقد كان ابن طفيل يوضح التطور المتتالي لتصورات العقل عند الإنسان، المتحرر من تأثيرات المجتمع وتفاعلاته. هذا العقل الذي يقوّم ذاته ويطورها؛ يصل متدرجاً باجتهاده إلى تعقل أسرار الطبيعة، وإلى أسمى المسائل الميتافيزيقية، وإلى معرفة الموجود الواجب الوجود.

وقد جعل ابن طفيل مشكلة الموت، "مشكلة ميتافيزيقية يصطدم بها البطل، وأول مقدمة فلسفية سيقدمها الفيلسوف في المستوى الأول لاكتشاف حقيقة أساسية، حقيقة وضاعة الجسد وهوانه، وأهمية الروح ورفعتها"[1].

ومع مرور الزمن، والترقي من الكشف عن الإشكالات إلى حلها، ومن المحسوسات إلى المعقولات، يتنقّل حي بن يقظان من معرفة إلى أخرى، ويجعل طلب المعرفة وسيلة من وسائل التغلب على العزلة، فهي تهدد الذات من كل جانب وفي كل مكان؛ ولذلك كان يحاول باستمرار أن يستعيد تكامله.

ولم يقتصر حي بن يقظان في طلبه للمعرفة على الملاحظة والاستقراء والتجربة والمحاكاة، بل تجاوزها إلى إقامة البراهين والحجج؛ ليصل بنفسه إلى معرفة العالم الإلهي، بل والاتصال به. فيقول ابن طفيل: "لما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام، مشاهدة بالفعل أبداً، حتى لا يعرض عنه طرفة عين، لكي توافيه منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم"[2].

وعليه، فإن ذات حي بن يقظان قطعت أشواطاً كبرى في تحقيق كمالها، من خلال تحقيق الاتصال بالعالم الإلهي، "وهذا ما يفرض على الطرف البشري أن يعكف على تطوير كمالاته، حتى يصير أهلاً للاقتران بالطرف الميتافيزيقي المقابل"[3].

وتدرج حي بن يقظان في مشاهدة المقامات الثلاثة، والتي هي:

- "مقام الجهل الكلي بالذات الإلهية.
- مقام المعرفة الجزئية بالذات الإلهية.

(1) بورشاشن، إبراهيم، التجربة الفلسفية لابن طفيل، الرباط، طبعة عام 1995 م، ص 161

(2) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، ص 160.

(3) المصباحي، محمد، من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب، دار الطليعة، طبعة عام 1990 م، ص 106

- مقام المعرفة المطلقة بالله، ومصير أهله كله لـذة لا نهايـة لهـا، وغبطـة وسـرور وفـرح دائم[1].

وأعود للحديث عن الموت، الذي كان يتهدد حي بن يقظان بين الحين والآخر، وقـد كان موت الظبية، أمه التي أرضعته، منعطفاً قوياً في تفكيره وفلسفته، أو أنها كانـت الإعـلان الأول عن بداية التفلسـف عنده، فيبدأ باكتشاف العوالم والآفاق، ويستعد للذوبان في المطلـق، وردم الهوة بـين الـذات والموضـوع، ليـصل إلى لحظـة الاتـصال القـصوى، ويحقـق الـسعادة الحقيقية، ومع كل هذا كان الموت مهـدداً لـه مـن أن ينقطـع عـن هـذا العـالم قبـل أن يحقـق الاتصال الكامل والمشاهدة.

وإذا كان حي بن يقظان بـشراً، فلمـاذا لم يتطـرق ابـن طفيـل إلى جانـب الـشهوات الحسية عنده؟ ألم يكن له حاجة إلى الجنس الآخر، شأنه في ذلك شأن البشر؟ وما مكانة المـرأة عند ابن طفيل؟ ولماذا لا يوجد إشارة إلى هذا الجانب؟.

وأقول: إن ابن طفيل لم يذكر هذه المـسألة، ولم يـشر إليهـا، ولا أدري مـا الـسبب؟، وهل يمكن التعليل بأن ابن طفيل في قصته اعتنى بالإنسان من حيث هو إنـسان دون النظر إلى جنسه؟ أم أنه تحدث عن شخص حي رامزاً له بنوعي الإنسان (الذكر والأنثى)، فلـم يـذكر المرأة؟ وهل هذا التعليل كاف؟.

---

[1] انظر: عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، ص 183.

الباب الثالث

مقارنة بين قصتي حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل

يحتوي هذا الباب على الفصول الآتية:

مدخل.

الفصل الأول: الطبيعيات.

المبحث الأول: العلوم الطبيعية.

المبحث الثاني: الرمزية الجغرافية.

الفصل الثاني: الإلهيات.

الفصل الثالث: نظرية المعرفة.

الفصل الرابع: الحكمة المشرقية.

الفصل الخامس: النفس.

الفصل السادس: التوفيق بين الدين والفلسفة.

مدخل

تناولت في البابين السابقين أهم المسائل الفلسفية التي وردت عند ابن سينا وابن طفيل، من خلال أهم النصوص في التراث الفلسفي الإسلامي، وهي على الترتيب:

- رسالة حي بن يقظان، لابن سينا المتوفى عام 428هـ.
- قصة حي بن يقظان، لابن طفيل المتوفى عام 581هـ.

هذان النصان جاءا متأثرين بقصة (حي بن يقظان) التي ظهرت في مدرسة الإسكندرية الفلسفية القديمة، وكانت على شكل نصوص قصصية رمزية.

وقد كمل كل واحد عمل الآخر: بدأ ابن سينا ورمز بحي بن يقظان إلى العقل الفعال، وبين القوى النفسانية التي تفسد الروح، وبين سبيل الخلاص والسيطرة على هذه القوى المفسدة، وأكمل ابن طفيل عمله عندما تحدث عن العقل والنفس وواءم بينهما، ووضعهما في قالب معرفي فلسفي، يحاول فيه تقريب الفلسفة من الدين، من خلال الحديث عن المعارف الطبيعية، التي جعلها مدخلاً للوصول إلى المعارف الإلهية.

وقد مر بنا الحديث عن المعارف الطبيعية والمعارف الإلهية، ونظرية المعرفة وقيمتها وتقييمها عندهم، وقد أفردت مبحثاً خاصاً بالحكمة المشرقية، ومبحثاً آخر في النفس وحقيقتها وسعادتها، وناقشت معنى النبوة وحاجة الناس للنبوة، ثم ربطت مسائل الفلسفة بعلوم الدين عند كل واحد منهم؛ لأنهم كانوا يصدرون في فكرهم الفلسفي عن الدين والوحي كمصدر أساسي للمعرفة والعلوم، وتعرفنا على آرائهم من خلال الدراسة التحليلية.

ويأتي هذا الباب، ثمرة الدراسة، للمقارنة بينهما في كبريات المسائل الفلسفية المطروحة، من خلال نصيهما على النحو التالي:

الفصل الأول: الطبيعيات.

الفصل الثاني: الإلهيات.

الفصل الثالث: نظرية المعرفة.

الفصل الرابع: الحكمة المشرقية.

الفصل الخامس: النفس.

الفصل السادس: التوفيق بين الدين والفلسفة.

الفصل الأول

الطبيعيات

المبحث الأول: العلوم الطبيعية

نبعت فكرة قصة (حي بن يقظان) عند ابن طفيل من المعارف التي كانت سائدة في عصره، ممزوجة بالتصوف الفلسفي الذي كان منتشراً آنئذ بصورة واضحة.

وعند الوقوف على القصة تجد فيها التحليل التفصيلي الموسع في قضايا علم الطبيعة (الفيزيقا) وعلم الطب، من خلال الحديث عن وظائف الأعضاء والتشريح، وبعض الإشارات إلى علم الاجتماع وعلوم الإنسان، وكذلك الحديث عن العلوم والمعارف ومصادرها من خلال العقل والحس، وغاية هذه المعارف والعلوم لتحصيل السعادة الدنيوية وربطها بالسعادة الأخروية، والانعطاف إلى الحديث عن الروح والنفس، وسر وجودها وربطها بخالقها، والحديث عن قدم العالم وحدوثه... وغير ذلك مما اشتملت عليه القصة.

كل هذا، امتزج بعلم التصوف الفلسفي، وإن لم تكن عبارة ابن طفيل صوفية بحتة، إلا إنها تتقاطع مع أسلوب فلاسفة الصوفية، فعندما يقول: "وكأني بمن يقف على هذا الموضع، من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم، يتحرك في سلسلة جنونه"[1] نلمح البصمة الصوفية، وإن لم يرد المصطلح الصوفي في عبارته، وكذلك قوله: "لقد أفرطت في تدقيقك، حتى إنك انخلعت عن غريزة العقلاء، واطرحت حكم المعقول، فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير (...) فليتئد في غلوائه وليكن غرب لسانه وليتهم نفسه، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به حي بن يقظان"[2].

---

(1) عبد الحليم محمود، **فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان**، ص 181

(2) عبد الحليم محمود، **فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان**، ص 181

ثم إنه يقول بصراحة: إنه بعد الاستغراق المحض، والفناء التام، وحقيقة الوصول شاهد - يعني حي بن يقظان -[1]، وهذه مصطلحات صوفية صريحة، كما يقول أيضاً: استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة[2]، هكذا تحدث ابن طفيل، وغير ذلك كثير من العبارات تصريحاً وتضميناً، حتى إنه تحدث طيلة النصف الثاني من الرواية بحديث الصوفية، واستخدم مصطلحاتهم التي لا يستخدمها الفلاسفة التقليديون، فنجد عنده: التلويح، الإشارة، المقام، الاستغراق، الفناء، الوصول (وليس الاتصال)، المشاهدة[3].

وأما الطبيعيات عند ابن سينا فإنها تقوم على دراسة الأجساد والنفوس كقوى نظرية وعملية، فالأجسام تحكمها الأفلاك، والأفلاك النفوس، والنفوس طبقات الملائكة المختلفة، والملائكة يحكمها نور الأنوار القاهر لكل ما في العالم[4].

ومن اختلاط العناصر تنشأ الموجودات، ويكون العقل الفعال متحكماً في أفعالها، وبحسب الاستغراق في التأمل يكون تحصيل السعادة لكل الموجودات، فلكل وجود ذات خاصة به.

وينهج ابن سينا في تعداد قوى النفس، وحقيقة هذه القوى عنده هي قوى تدفع النفس إلى الوقوع في العالم الظلماني، وترديها في (الهاوية) والعالم المادي.

ولم يكن ابن سينا مهتماً بإحصاء قوى النفس بقدر اهتمامه بعرض الحالة المثيرة للشفقة، التي آلت إليها النفس[5]، وسبيل نجاتها وخلاصها من هذا العالم المادي.

وانتقل ابن طفيل في قصته (حي بن يقظان)، من العالم المشائي الظاهري إلى عالم التصوف العميق، وحلق ابن سينا في (حي بن يقظان)، في أقطار الأرض وأقاليم المعمورة، في رحلة فريدة تأخذ به إلى العلم والمعرفة واليقين؛ ليصل إلى الملكوت الأعلى.

---

(1) المرجع السابق، ص 182.

(2) المرجع السابق، ص 99

(3) يوسف زيدان، **حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها**، ص 69

(4) نصر، سيد حسين، **ثلاثة حكماء مسلمين**، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الأولى عام 1971 م، ص 100.

(5) سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ص 100

وهذه السياحة في أقطار الأرض عند ابن سينا هي سبب المعرفة الطبيعية، وهي التي تنتقل بالعقل إلى المعرفة الإلهية، ثم يبين مصدراً آخر للمعرفة غير العقل والحس، ويسميه علم الفراسة الذي هو الوحي والإلهام، ويشير إليه في مؤلفاته الأخرى بالحدس.

المبحث الثاني: الرمزية الجغرافية

ترتبط قصة حي بن يقظان لابن سينا بالرمزية الجغرافية، فهي تتحدث عن الشرق والغرب وأقاليم العالم المختلفة. وعلى هذا المعنى المزدوج ورمزية الجهات، يبني ابن سينا وصفه التشريحي لأقاليم العالم وعمار هذه الأقاليم، يطرح فيها فكرة مقابلة العالم الصغير (الإنسان) للعالم الكبير (الكون) [1].

وتجد في القصة البعد الأفقي، الممتد من الشرق إلى الغرب، والبعد العمودي النازل من العالم العلوي إلى العالم الهيولاني، والصاعد بالعكس، فيقصد ابن سينا بحدود الأرض: عالم الكون والفساد، والحد الذي يحده الخافقان: عالم المادة، وحد المغرب: العقل، وحد قبل المشرق: العالم العلوي أو الإشراق[2]، وهذا الحد قبل المشرق يعبر عن أصل الإنسان وأنه نوراني، أما رحلة العودة والخلاص فلا بد وأن تبدأ من الغرب رمز الوجود الظلماني، الذي تغربت فيه الذات الإنسانية في قوس الهبوط الفيضي[3]، ومن هنا تبدأ الرحلة، أو طريق السفر نحو الحق.

فالرحلة عند ابن سينا تبدأ مع العقل، الذي يفكر ويتأمل، وهو قد بدأ بالعقل وانتهى به، في حين أن ابن طفيل تبدأ الرحلة عنده منذ مولد الإنسان وخروجه للحياة، وتدرج في العلوم الحسية التجريبية إلى العلوم العقلية؛ للوصول إلى المعارف الإلهية أسمى المعارف والعلوم.

---

(1) انظر. سيد حسين نصر. ثلاثة حكماء مسلمين، ص 87

(2) انظر في تفصيل هذه الرموز: الباب الأول، الفصل الثالث، المبحث الثاني، ص

(3) عادل محمود، الرسائل الصوفية عند شهاب الدين السهروردي، ص 126

لقد اعتمد ابن سينا في قصته (حي بن يقظان)، في بيان حقائق هذا العالم المحسوس وأقاليمه الجغرافية على الفكرة القائلة بمقابلة الإنسان للكون، فالإنسان هو العالم الصغير، والكون هو الإنسان الكبير، ولذا يقابل الإنسان جميع الموجودات[1].

وقد كان ابن سينا يستمع إلى مناقشات والده ـ الذي آخى داعي الإسماعيلية ـ مع أصحابه[2]، والإسماعيلية عندها فكرة التقابل بين الإنسان والكون، فلربما تأثر ابن سينا بهذا وكتب حي بن يقظان بعدما أدرك هذه الفكرة ورسخت في ذهنه.

واعتماداً على هذه الفكرة، راح ابن سينا يسرد على لسان حي بن يقظان أقاليم العالم، التي يرمز بها إلى أخلاق الإنسان، وراح يصف العالم العلوي، الذي يتصرف فيه العليم القادر، ويصفه بأنه: "من عزاه إلى عرق فقد زل، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى (...) وكان حسنه حجاب حسنه، وكان ظهوره سبب بطونه، وكان تجليه سبب خفائه (...) وإنه لسمح فياض، واسع البر، عام العطاء"[3].

وأما الرمزية الجغرافية عند ابن طفيل فتظهر من خلال وضعه لحي بن يقظان في جزيرة (الواق واق) تحت خط الاستواء، وهي جزيرة مهجورة، لا يعلم مكانها أحد من الناس، ولا يسكنها بشر، وذلك في إشارة منه إلى واقع العالم المحسوس المادي، الذي يبقى منه حدود وأماكن لا يعرفها أحد.

وتنطلق فكرة العزلة عند ابن طفيل من فلسفته، التي تعتبر الذات الإنسانية مركز العالم، فالعالم كله منطلق من ذات الإنسان، هذا الانطلاق: جعل ابن سينا يتكلم في فكرة مقابلة العالم الصغير (الإنسان)، للعالم الكبير (الكون)، حيث إن النفس الإنسانية هي مدار المعرفة، وهي محور الكون، وعليها تدور كل الأفكار، وهي محط أنظار الفلاسفة والمتصوفة على حد سواء.

---

(1) يوسف زيدان، **حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها**، ص 45.

(2) صلاح الدين الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 4 ص250.
ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج 2 ص 2.

(3) يوسف زيدان، **حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها**، نص ابن سينا، ص 122.

ويقف ابن سينا ويحجم عن سرد حقائق هذا الكون المحسوس وبيان أقاليمه الجغرافية بالتفصيل، ولكنه يرمز إليه بكلمات يجعلها مدار قصته، وبعض هذه الرموز مستوحاة من آي الذكر الحكيم، ومقتبسة من الأحاديث النبوية الشريفة، فيقول عن (جبل قاف) إنه عالم المادة، ويرمز (بالعين الحرارة) بالإشراق والكشف، ويستمر في إطلاق الرموز في قصته إلى نهايتها، ويكثر من هذه الرموز، حتى لتجده لا يغادر من معاني الدنيا والعالم الهيولاني والعالم العلوي وارتباطهما ببعضهما، وعلاقة النفس الإنسانية بالكون، ومصدر القوى الإنسانية، ومصدر المعرفة، وسبيل الخلاص، وطريق السعادة، ومعرفة نور الأنوار.... وغيرها، تجده يصف لك النفوس والعوالم والنور إلى أن يصل في النهاية إلى نتيجة مهمة، وهي: أن النفوس لها سبيل خلاص، ولا يتم خلاصها إلا إذا تحكمت بقواها النفسانية، وانعتقت من المادة والشهوات، ولا يتم الانعتاق إلا عن طريق المجاهدة والرياضة العقلية والتأمل الروحاني، لتصل في النهاية إلى حالة الشهود والكشف، أو عن طريق الموت ومفارقة النفس للجسد وعدم ارتباطها به، وكلاهما طريق يؤدي إلى نتيجة واحدة، وهي السعادة المرجوة لهذه النفس[1].

(1) انظر. يوسف زيدان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 116 – 117.

الفصل الثاني

الإلهيات

تعتمد الإلهيات عند ابن سينا على فلسفة الوجود، وتحتل المركز الرئيس في تفكيره الميتافيزيقي، وتعتمد كذلك على التمييز بين ماهية الشيء ووجوده من ناحية، ووجوبه أو إمكانه أو امتناعه من الناحية الأخرى، فالماهية في الذهن مستقلة عن الوجود، وهي أسبق في الوجود، أما في العالم الخارجي فإن الماهية والوجود هما عين الشيء، ويدرك الإنسان أن لكل شيء في الكون ماهية يضاف إليها الوجود، وهذا الوجود هو الذي يعطي كل ذات أو ماهية حقيقتها الواقعة، وعليه، فهو (يعني الوجود) أصيل[1]، بمعنى أن الوجود متقدم على الماهية.

ثم إن ابن سينا يتكلم عن الصفات الإلهية ويتأولها، ويجعل حسنه حجاب حسنه، وظهوره سبب بطونه، وتجليه سبب خفائه، ويعلل ذلك بأنه لا يحتاج إلى كل هذا حتى يُعرف، وهو له صفات الكمال والجلال والجمال المطلق، ولا أحد يشبهه من خلقه، فهو المتفرد الأحد[2].

لقد أشار ابن سينا إلى أن الإنسان في غربة، وهو ينبه إلى أن الإنسان لا بد له من رحلة عودة، بالارتقاء إلى عالم الحضرة الإلهية، وأن هذه الرحلة ليست في مقدور كل شخص ولا هي ممكنة في كل وقت[3]، وهي للخواص من الناس فقط.

ويعبر ابن سينا عنها بقوله: "ولقد الصقت يا مسكين بهؤلاء إلصاقاً، ولا يبرئك عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم"[4]، فهي غربة معنوية، جاءت من خلال نزول النفس وفيضها من العقل الفعال إلى العالم المادي الحسي (البدن).

---

(1) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص 40.

(2) يوسف زيدان، حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 122

(3) المرجع السابق، ص 45.

(4) يوسف زيدان، حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 115.

هذه الغربة الموصوفة وصفاً موجزاً عند ابن سينا نجدها عند ابن طفيل واقعاً معاشاً بتفصيل منطقي عقلي، وهي عزلة تامة عن البشر، تولدت فيها المعرفة من خلال الحس والتجربة والاستنتاج العقلي، مع إحاطة تلك المعرفة بالإلهام والكشف والذوق.

إن الإلهيات عند ابن طفيل جاءت في أكثر من نص، فقد تكلم عن معنى الوحدة والكثرة في الجسم والروح، وناقش مسألة القدم للعالم والحدوث، وأن لكل حادث لا بد له من محدث، وقام بوصف الأجسام السماوية وبيان حقيقتها، ثم فصل الحديث في مسألة قدم العالم وحدوثه مرة أخرى وما يلزم عن كلا الاعتقادين، وخرج بنتيجة مهمة وهي: أن العالم ـ سواء كان حادثاً أم قديماً ـ مفتقر إلى الله في وجوده وحركاته، وأن لله خالق العالم صفات الكمال والجلال، تغاير صفات المخلوق ولا تشبهه، وأن خالق العالم لا هو متصل به ولا هو منفصل عنه، ولأنه مغاير لصفة الجسمية لا يمكن للجسم أن يدركه، فالجسم لا يدرك إلا ما صفته الجسمية، والله خلاف ذلك.

فحين تكلم عن معنى الوحدة والكثرة قال: "فتصفح (يعني حي بن يقظان) جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد (...) فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثرة (...) وكانت تتكثر عنده أيضاً ذاته لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه، وأن كل واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه، وكان ينظر إلى كل عضو منها فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جداً، فيحكم على ذاته بالكثرة، وكذلك على ذات كل شيء، ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان، فيرى أن أعضاءه وإن كانت كثيرة فهي متصلة كلها بعضها ببعض، لا انفصال بينها بوجه، فهي في حكم الواحد، إنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها، وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيواني، الذي انتهى إليه نظره أولاً، وأن ذلك الروح واحد في ذاته، وهو حقيقة الذات"[1].

وعندما ناقش مسألة الحدوث والقدم قال: "فلما انتهى نظره إلى هذا الحد وفارق المحسوس بعض مفارقة، وأشرف على تخوم العالم العقلي، استوحش وحنّ إلى ما ألفه من

---

[1] عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 128 – 129.

عالم الحس، فتقهقر قليلاً وترك الجسم على الإطلاق، إذ هو أمر لا يدركه الحس (...) فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث، فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل (...) فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل (...) وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه، لم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار، فاطّرحها كلها وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية"[1].

وفي وصفه للأجسام السماوية قال: "فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام، لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة، الطول والعرض والعمق، لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة، وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة فهو جسم، فهي إذن كلها أجسام"[2]، ثم يقرر فناء كل جسم، حيث يقول: "ثم إنه بقوة فطرته، وذكاء خاطره، رأى جسماً لا نهاية له أمر باطل، وشيء لا يمكن، ومعنى لا يعقل"[3].

وفي النهاية خلص إلى القول: إن الكون "كله كشخص واحد في الحقيقة"[4]، ولكن: "هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك في ذلك، ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر. وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة: من استحالة وجود ما لا نهاية له (...) وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخر، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان (...) وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين، فتتعارض عنده الحجج، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر"[5].

---

(1) المرجع السابق، ص 141 – 142

(2) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 143

(3) المرجع السابق، ص 144.

(4) المرجع السابق، ص 148

(5) المرجع السابق، ص 148 – 149.

ولكن، ما الذي يلزم عن كل من الاعتقادين؟ يقول ابن طفيل على لسان حي بن يقظان إنه: إن اعتقد حدوث العالم فاللازم عن ذلك ضرورة: أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس؛ لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم، وكان حادثاً واحتاج إلى محدث (...) وإن اعتقد قدم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو؛ فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة (...) لكنه قد تبرهن أن كل جسم فإنه لا محالة متناه، فإذن كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية، فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له فهي قوة ليست في جسم (...) فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه، ولا في جسم خارج عنه، فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية[1].

ولا يضر تشككه في قدم العالم أو حدوثه، فلا بد له من وجود فاعل غير جسم، ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، إذ الاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام، وهو منزه عنها[2]، حيث يقصد أن النتيجة هي المطلوبة والغاية من هذا الاعتقاد، لأن العالم مفتقر إلى الله ومحتاج إليه، ولأن المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة، إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل، تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل، وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها وهي معلولة له، سواء أكانت محدثة الوجود، بعد أن سبقها العدم، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان، ولم يسبقها العدم قط، فإنها على كلتا الحالتين معلولة، ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد[3].

---

(1) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 150 – 151

(2) المرجع السابق، ص 152

(3) المرجع السابق، ص 152

ولذلك كان لا بد لخالق العالم من صفات تغاير صفات الأجسام والصور، حيث إن الصورة والجسم يعتريه النقص، وهو له صفات الكمال والجلال، حيث يصل حي بن يقظان إلى هذه النتيجة المبنية على الدليل والبرهان، يقول ابن طفيل: "وتحقق عنده أن ذلك (يعني العالم) لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال"[1]، هذا الكمال ضد معنى النقص الذي معناه "العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم (...) فلا وجود إلا هو: فهو الوجود، وهو الكمال وهو التمام، وهو الحسن وهو البهاء، وهو القدرة وهو العلم، وهو هو"[2].

(1) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 153.

(2) المرجع السابق، ص 154.

الفصل الثالث

نظرية المعرفة

يذكر ابن سينا عن نفسه أنه كان إذا أخذه أدنى نوم، رأى تلك المسائل بأعيانها في حال نومه: "حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام، وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم"[1].

ويقصد بالمسائل: مسائل العلم والمعرفة، فهو هنا يقول بوجود مصدر إشراقي للمعرفة، وأن المنامات تشكل معرفة خارجة عن مصدر العقل، وهي لا تدخل ضمن نطاق المعرفة الحسية.ثم يستطرد قائلاً: "ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني"[2].

وهو بذلك يعترف بقصور العقل عن الإحاطة بالعلوم الكشفية الذوقية، حيث لا يستطيع العقل الإدراك الكلي والكامل للعلوم، وأن هذه العلوم منشؤها أصلاً وابتداءً الكشف عن طريق المنامات التي كانت تحصل معه.

ويذكر أنه قرأ كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو أربعين مرة وصار لديه محفوظاً، وهو مع ذلك لا يفهمه ولا يعرف المقصود به، حتى اشترى كتاب الفارابي[3]، وانفتح عليه ـ كما يقول ـ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، وهذه إشارة ثانية إلى أن الإلهام والإشراق مصدر من مصادر المعرفة.

ويمكن التدليل على هذه القضية كذلك من خلال قصته حي بن يقظان، حيث يقول: "فما زلنا نطارحه المسائل في العلوم، ونستفهمه غوامضها، حتى تخلصنا إلى علم الفراسة، فرأيت إصابته فيه، ما قضيت له آخر العجيب (هكذا وردت وربما هي العجب ليستقيم المعنى)، وذلك أنه لما ابتدأ لما انتهينا إلى خبرها، فقال: إن علم الفراسة لمن العلوم

---

(1) صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4 ص250
ابن ابي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 2 ص 2

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه

التي تنقد عاندتها نقداً[1]، فهو يتكلم عن الفراسة وعلم الفراسة، والتي ليس للعقل فيها نصيب، ولا تدخل ضمن نطاق مصدر المعرفة العقلي والحسي، بل هي مصدر إشراقي إلهامي ذوقي.

وفي نهاية قصته يقول: "قال الشيخ حي بن يقظان: لولا تعزبي (هكذا وردت وربما هي تعذبي بمعنى المشقة) إليه بمخاطبتك، منبهاً إياك، لكان لي به شاغل عنك، وإن شئت اتبعتني إليه، والسلام"[2]. وهذه إشارة أخرى إلى الكشف والذوق، وأن الإشراق إلهام لا يفصح عنه الإنسان، إما لعدم قدرة اللسان على التبيان، وإما لأن العقل لا يدرك ما نزل به من العلم، ويبقى الأمر كله للنفس المدركة.

إن الناحية الذوقية أو الإشراقية عند ابن سينا ركن أساسي في مذهبه، وهي خاتمة لمذهبه الفلسفي كله، ففلسفته حسية وعقلية وذوقية، ولكنها تعتمد في أساسها على العقل، ويذكر درجات العقل وهي: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.

ويثبت ابن سينا الإلهام، ويعلله بقانون الطبيعة، ويفسره على ضوء العلوم الطبيعية، ويضرب له الأمثلة العقلية، فهو ينطلق بالعقل وينتهي به.

وأما ابن طفيل فيثبته بطريق التأمل كذلك، ولكنه بحاجة إلى تأييد النبوة، إما يصدقه وإما يكذبه، إما يثبته وإما ينفيه، فإما أن يكون حقيقة وإما أن يكون خيالات وأوهاماً، ولا بد من التجربة المباشرة أو ما يسمى بالذوق في المعرفة الصوفية، حيث يقول: "ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن أو بهاء، أو كمال أو قوة، أو فضيلة من الفضائل ـ أي فضيلة كانت ـ تفكّر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله، ومن وجوده ومن فعله"[3]، ويقول في موضع آخر: "فحدس حدساً قوياً أن لها (يعني الكواكب والأفلاك) ذوات

---

(1) يوسف زيدان، حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 114.

(2) المرجع السابق، نص ابن سينا، ص 123

(3) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 154

سوى أجسامها، تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود[1]، حتى يقول إنه كان يلازم الفكر والذكر في الموجود الثابت الوجود، ويقطع علائق المحسوسات، ولا يفكر في شيء سواه، حتى تغيب عنه جميع المحسوسات وسائر القوى إلا ذاته[2]، وما زال يطلب الفناء عن نفسه، حتى حصل له ذلك، فغابت عن فكره العوالم وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، ولم يبق إلا الواحد الموجود الواجب الوجود، هناك: "خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق[3]، يشير بهذا إلى وحدة الوجود.

وهنا يتدارك ابن طفيل نفسه، وينفي هذه الشبهة بطريقة إشراقية لا فلسفية عقلية منطقية، يقدم فيها الأدلة العقلية والبراهين المنطقية، فهنا يغيب المنطق ويعجز العقل، حيث يقول في ذلك: "لولا أن تداركه (يعني حي بن يقظان) الله برحمته وتلافاه بهدايته"؛ لرسخت هذه الشبهة في نفسه[4]، ويكتفي ابن طفيل بهذا التعليق، ولا يفصل، ولا أدري لماذا لم يطرح الأدلة العقلية في نفي هذه الشبهة؟!.

رمز ابن سينا برسالته (حي بن يقظان) إلى العقل الفعال[5]، وهو يقصد بهذا الرمز إلى أن الإنسان هو العقل، وبدون العقل لا يصير هناك إنسان، فالإنسان عقل والعقل إنسان بالمعنى المجازي.

يقول محمد إقبال: "إذا كانت المعرفة الإلهامية تعتمد على القلب، فلا ينبغي أن نعد القلب قوة خاصة خفية، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة، ليس للحس أي دخل فيها[6].

---

(1) المرجع السابق، ص 162

(2) المرجع السابق، ص 175 – 177.

(3) المرجع السابق، ص 179

(4) المرجع السابق، ص 180.

(5) انظر في معنى هذه الرموز التي وردت في قصة حي بن يقظان لابن سينا الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 317 – 318

(6) إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، الطبعة الثانية عام 1968 م، ص 23

ويحكي ابن سينا في هذه القصة: رحلة العقل الإنساني إلى الملكوت الأعلى، حيث يرمز إلى النوع الإنساني من خلال شخص (حي)، وهو (ابن يقظان) بمعنى العقل اليقظ في الإنسان، وهو المصدر الأول من مصادر المعرفة عند ابن سينا.

ويبين ابن سينا أن القوى الحسية هي سبب شقاء النفس الإنسانية، وأن مخالطتها تسبب الجهل المفضي إلى الألم، ولا يتم التخلص منها إلا بالعلم والمعرفة الإلهية، ويعبر عن ذلك بعلم الفراسة، الذي يدل: على عفو من الخلائق، ومنتقش من الطين، ومموات من الطبائع، وإذا مستك يد الإصلاح أنقتك، وإن خرطك العار في سلك الذلة انخرطت[1].

ويقصد بقوله وإن خرطك العار في سلك الذلة انخرطت القوى الحسية التي لا تبرح عنك، وهي رفقة سوء لا تكاد تسلم منها، ثم يفصل في وصف هذه القوى الحسية، فيرمز إليها بقوله: وأما هذا الذي أمامك فباهت مهذار، يلفق الباطل تلفيقاً، ويختلق الزور اختلاقاً، ويأتيك بأنباء ما لم ترده[2]، يشير إلى النفس الأمّارة بالسوء أو إلى قوة الخيال، ثم يقول: وهذا الذي عن يمينك أهوج، إذا انزعج هائجه لم يقمعه النصح، ولم يطأطئه الرفق، كأنه نار في حطب، أو سيل في صبب[3]، يشير إلى قوة الغضب.

حتى يقول: وهذا الذي عن يسارك فقذر شره، قرم (للطعام) سبق (ربما هي شبق للجنس ليستقيم المعنى)، لا يملأ بطنه إلا التراب[4]، يشير إلى قوة الشهوة.

وهذه القوى الحسية لا بد لها من سلطان العقل عليها حتى تتم له المعرفة والعروج إلى العالم العلوي، حيث يقول: وأنا في مزاولتهم ومقاساتهم، فتارة لي اليد عليهم، وتارة لها علي، والله المستعان على حسن مجاورته (ربما هي مجاورة العقل لهذه الرفقة ليستقيم المعنى) هذه الرفقة إلى حين الفرقة[5].

---

(1) يوسف زيدان، حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 114.

(2) يوسف زيدان، حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، نص ابن سينا، ص 114.

(3) المصدر نفسه، ص 114.

(4) المصدر نفسه، ص 114.

(5) المصدر نفسه، ص 115.

وقد أشار ابن سينا إلى رحلة غربة تأخذ الإنسان إلى العالم العلوي حيث موطنه الأصلي، وتنجيه من الشهوات والقوى الحسية، حيث يقول: "ولقد الصقت يا مسكين بهؤلاء إلصاقاً، لا يبرئك عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم، وإذ لات حين تلك الغربة"[1].

وقد اهتم ابن سينا في قصته بربط النفس بالعالم العقلي، ورحلة النفس صعوداً وهبوطاً، حيث يعتبر أن العقل يضيع إذا لم يسيطر على قوى النفس، ورحلة النفس عنده من العالم العلوي، ونزولها إلى العالم الهيولاني، وتشوقها للرجوع إلى العالم العلوي، هذه الرحلة - لا تتم إلا بالتأمل المستغرق والإشراق النوراني على تلك النفس دون تدخل العقل في ذلك، لأن العقل لا يستطيع فهم تلك الحالة بقدرته القاصرة، فعندها يغيب العقل ويتعطل دوره، فهو يتكلم عن رحلة النفس في أقطار العوالم المادية والحسية والعقلية، واشتياقها للرجوع إلى موطنها من خلال عملية تأملية استغراقية، أو بالموت وانفصالها عن الجسد.

وأما ابن طفيل فقد حاول في قصته التوفيق بين المفهومين، وهو أن العقل والإشراق (الذوق والكشف) متكاملان، ولا يتم الإشراق إلا بعد التأمل العقلي العميق، فعند الحديث عن (حي بن يقظان) وهو في حالة التأمل المستغرق تغيب عنه كل الموجودات إلا ذاته، ويقصد بذلك عقله، فهو يثبت أن العقل طريق النبوة، وأن النبوة لا تعرف إلا بالعقل، وهما يكملان بعضهما، وهو كلام خطير ترفضه الشريعة الإسلامية، ولا تصلح طريقة التأمل إلا لخواص الناس، وأما العوام فتصلح لهم تشريعات النبوة دون الخوض بالطريقة.

وقد اتفق ابن سينا وابن طفيل على أن العقل يمكن أن يصل إلى الملكوت الأعلى والمعارف الإلهية:

- يعبر عنها ابن سينا برحلة معرفية في أقطار الأرض، حتى يصل إلى الملكوت الأعلى.
- ويفصلها ابن طفيل بعزلة كاملة، تقود الإنسان إلى مسيرة معرفية متدرجة، من العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى العلوم الإلهية والغيبية، لتصل إلى الحقيقة الكبرى، والبرهنة

---

(1) المصدر نفسه، ص 115

بعد ذلك على موافقة الوحي والشريعة على صحة النتائج، التي وصل إليها العقل المتمثل بشخص (حي بن يقظان)، حيث يقول الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد: إن الغاية من رسالة حي بن يقظان هي: "وصف لذة الوصول إلى الله تعالى، حيث السعادة دنيا وأخرى، وتحقير شأن المادة، والدعوة إلى التخلص من علائقها؛ للفوز ببحبوحة العيش في رحاب القرب الإلهي"[1].

(1) الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، ص 320.

الفصل الرابع

الحكمة المشرقية

إن الباحث يمكن أن يدرك الصفات المميزة لفلسفة ابن سينا الرمزية في قصته حي بن يقظان، ففيها يظهر الشرق في معناه الرمزي كدنيا النور أو الصور المجردة، في حين يرمز الغرب إلى دنيا الظلال (هكذا وردت وربما يعني بها الظلام) أو المادة[1]، والإنسان مسجون في ظلمة المادة، لا بد له من التحرر؛ لكي يعود إلى العالم العلوي، الذي هبط منه، وهذا العالم تجربة آنية للسالك أو المريد، فهو يتكلم مع المريد بلغة الرمز، ويبلغه رسالة ذات فحوى عظيمة، هي مسألة حياة أو موت[2].

وهو يصور السالك كأنه يمر بمخاطر كثيرة، يجب عليه أن يواجهها إذا أراد أن يخرج من دنيا المظاهر الصورية، ويلتقي في النهاية مع الموت، الذي يرمز إلى الولادة في عالم روحي جديد[3].

وعنوان قصة ابن طفيل هكذا ـ كما ورد في الأصول المخطوطة ـ: (رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبي علي ابن سينا: الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو بكر بن طفيل)[4]، ففي هذا العنوان دليل واضح على علاقة ابن طفيل بالحكمة المشرقية، وإقامة قصته على أساس هذه الحكمة، التي هي مستندة على التصوف الفلسفي، الذي كان شائعاً في ذلك العصر، وكان يُعدُّ من أشرف العلوم.

---

(1) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص 60.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 75.

وهذا العنوان دليل أيضاً على تأثر ابن طفيل بـابن سـينا، بـشكل مباشـر في فلـسفته وحكمته، وإشارة منه إلى أن ابن سينا استهدفت قصته الحكمة المشرقية، المعتمدة على الذوق والإشراق.

بدأت قصة (حي بن يقظان) عند ابن طفيل بالإشـارة إلى أصـل حـي، وكيـف نـشأ وترعرع ونما وكبر، حتى بلغ أشده، ولم يتعرض ابن سينا لهذه المسألة، فلا تسمح الرمزية مـن إدخالها في نصه، وليست هي مقصودة في فلسفته فلم يتحدث عنها.

ودخل ابن طفيل في قصته إلى دائرة التصوف والحكمة المشرقية، بعـد أن تكلـم عـن نشأة حي بن يقظان، وكيف قامت الظبية برعايته، ثم بعد ذلـك ماتـت، وهنـا تبـدأ الفلـسفة عنده، ثم يقول ابن طفيل: إن حياً ما زال يطلـب الفنـاء عـن نفـسه في مـشاهدة الحـق حتـى حصل له ذلك، "وغابت عن ذكره وفكره الـسماوات والأرض ومـا بينهمـا، وجميـع الـصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القـوى المفارقـة للمـواد، والـتي هـي الـذوات العارفـة بالموجود الحق، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكـل واضـمحل، وصـار هبـاءً منثوراً، ولم يبق إلا الواحد الموجود، الثابت الوجود"[1].

ودخوله هذا كان موفقاً، وفي وقته ومكانه؛ لأن التصوف لا يقوم بالإنـسان إلا بعـد رعاية، وتصفية وتخلية وتحليـة، وهـو ـ ابـن طفيـل ـ قـد تـدرج في العـرض والتسلـسل في الأحداث؛ ليصل إلى تلك النتيجة، ويبرر ذلك الموقف، الذي حصل مع حي بن يقظان، وهو في كل هذا إنما يعبر عن أفكاره وتأملاته هو على لسان حي بن يقظان.

إن ابن سينا دخل مباشرة في الفكر الفلسفي، دون استحضار الـسابقين ومناقـشتهم، بينما مهد ابن طفيل للدخول في الفكر الفلسفي بمناقشة السابقين والرد عليهم، وبيان الطريق الصحيح في الوصول إلى الحق، وبيان معنى إدراك أهل النظر من الفلاسفة وأهل الولاية مـن الشرعيين، حيث يتضح من مناقشته للسابقين تطور الفكر الإنساني وارتقاؤه عبر التاريخ.

إن ابن سينا لم يجعل في قصته تلك المناقشات، بـل عـرض قـصته في رمزيـة مـشبعة، مضمناً للآيات القرآنيـة، متبعـاً طريقـة المتـصوفة الفلاسـفة في عـرض أفكـارهم وأذواقهـم

---

(1) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 178.

وكشوفاتهم، فأعطاه ذلك صفة الإشارة والكشف الذوقي، فهو لا يريد إظهار الحقيقة من جميع جوانبها، ولكنه يكشف عن وجه معين للحياة الروحية، وعن تجربة باطنية مخصوصة.

وقد عرض ابن سينا الحكمة المشرقية بأسلوب قصصي رمزي، وبقي متحفظاً في دلالاته ومصطلحاته الصوفية، في حين أن ابن طفيل تميز بنوع آخر من الإبداع القصصي في عرض الفلسفة بهذا القالب، الذي أعطى الحكمة المشرقية قبولاً أكثر لدى الناس، فهو قد أكثر من المصطلحات الصوفية، وتعمق في إيرادها، وربما ذلك يرجع إلى أن ابن سينا دخل التصوف بعقله دون قلبه، ولذلك لا تجد عنده تلك الدلالات التي عند ابن طفيل.

وإذا جئنا إلى ابن طفيل وجدنا قصته مغايرة، مع وجود بعض أوجه الشبه فيها مع ابن سينا، حيث غلب على لغته كلام الفلاسفة، وتقسيماتهم، وتفريعاتهم، واستدلالاتهم، مع مراعاته لبيان معاني الحكمة الإشراقية الذوقية، من خلال تلك اللغة واللهجة، مع وجود مصطلحات الصوفية، التي ربما تدل على خوض ابن طفيل تلك التجربة.

وربما لأن ابن طفيل خاض تلك التجربة الذوقية الصوفية، كان نصه طويلاً مفصلاً، أكثر منه عند ابن سينا الذي لم يخض تلك التجربة فلجأ إلى الأسلوب الرمزي.

ولوجود نصوص أخرى عند ابن سينا تعبر عن فلسفته، يمكن القول: إن نصه كان يبرز جانباً من فكره الإشراقي وفلسفته، بينما كان ابن طفيل يعبر عن مجمل فلسفته وتصوفه لعدم وجود نصوص أخرى.

الفصل الخامس

النفس

يتكلم ابن سينا في قصته عن العقل الفعال، ويركز على هذا المعنى، حيث تدور أحداث القصة في هذا المعنى، وربما كان معنى العقل الفعال هو النفس، التي يقول عنها إنها هي التي تعقل الأشياء والمعارف.

وتوقف ابن طفيل وأحجم عن هذه المعاني، ولكنه أفاض الكلام في النشأة الإنسانية والعلوم الطبيعية واستخدم المناهج العلمية التجريبية وفصل فيها، وأضاف إليها أفكاره الخاصة، وركز فيها على مصدر المعرفة محاولاً إثباتها، وأن المعرفة هي سبب السعادة المرجوة، فلا يهم إن كان معنى العقل الفعال هو النفس أم شيء غيره، فليس هذا هو موضوع البحث.

إن ابن سينا تكلم في مراحل السير والسلوك، وتكلم عن سير الإنسان الأفقي في الأرض، ومعراجه إلى العالم العلوي، وتطور درجاته الوجودية.

أما ابن طفيل فقد تكلم في قصته عن بيان مبدأ النوع الإنساني على مذهب الفلاسفة، حيث يشير إلى فكرة التولد الذاتي وإمكانية ذلك، وهو بذلك يصطدم بالتصور الإسلامي لقضية الخلق، وهو في عرضه فصل كثيراً في هذه المسألة محاولاً الجمع بين الحكمة والشريعة، حيث إن الشريعة تقرر أن مبدأ النوع الإنساني هو من الله بنفخ الروح فيه، وتشكيله على صورته ثم التناسل الإنساني من ذكر وأنثى، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۝

﴿ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾[1].

ولكن ابن طفيل يرى إمكان التولد الذاتي بطريقة غير مألوفة، وهو ما لا أقره عليه.

وأما ابن سينا فلم يتعرض لهذه المسألة، ربما لأنها لم تكن قد أثيرت على عهده، وربما لأنه يرفض هذا التصور لمخالفته الشرع.

ويمكن القول: إن ابن طفيل تأثر بابن سينا بشكل ما أو بطريقة غير مباشرة، وهذا التأثر نراه في تشابه عنوان القصة عند ابن سينا وابن طفيل، واستعارة ابن طفيل بعض العناصر منه، كالشخصيات الأربع: الراوي وحي وأبسال وسلامان، بيد أن ابن طفيل اقتصر على اقتباس العنوان فقط، أما صلب القصة ومحتواها فقد اتجه اتجاهاً مختلفاً كل الاختلاف.

يقرر ابن سينا أن العناية الإلهية تقي الإنسان الكثير من شرور نفسه باللطف الإلهي الخفي، حيث يقول ابن سينا: "والله المستعان على حسن مجاورة هذه الرفقة إلى حين الفرقة"[2].

على أن الفرقة التي عناها ابن سينا هي الموت الذي تنفصل فيه عن الإنسان قواه الحسية أو "الفراق المؤقت بالارتقاء إلى الحضرة الإلهية"[3].

وأما ابن طفيل فيجعل الرحمة الإلهية والهداية الربانية هي التي تنجيه من الوقوع في الشبهات التي قد تلحق بفكره وعقله، وتهديه إلى الحق، حيث دخل إلى فكر حي بن يقظان شبهة أنه "لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق"[4]، فيقول في ذلك: "وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه، لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته: فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات"[5]، ثم يشرع في رد هذه الشبهة ـ شبهة القول بوحدة الوجود ـ فيقول: إن الكثير والقليل والواحد والوحدة،

---

(1) سورة السجدة الآيات 7 – 9

(2) يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 115

(3) يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 45

(4) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 179.

(5) المرجع السابق، ص 180

والجمع والاجتماع والافتراق، هي كلها من صفات الأجسام، وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق عز وجل لبراءتها عن المادة، لا يجب أن يقال إنها كثيرة ولا واحد؛ لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض، والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال، ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة، غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً؛ لأنك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع ـ حسب لفظنا هذا ـ أوهم ذلك معنى الكثرة فيها، وهي بريئة عن الكثرة، وإن أنت عبرت بصيغة الإفراد أوهم ذلك معنى الاتحاد، وهو مستحيل عليها[1]، فهذه الذوات مغايرة ومفارقة لذات الحق، ولا يجوز أن تتحد بذات الحق، كما أنها لا تحل به كذلك، وأن الوجود غير متحد بذات الحق تبارك وتعالى.

---

(1) المرجع السابق، ص 180 – 181.

الفصل السادس

التوفيق بين الدين والفلسفة

إن التوفيق بين الدين والفلسفة قد يكون من القواسم المشتركة بين الفلاسفة المسلمين، سواء في المشرق أم في المغرب، ولهذا لم يكن ابن سينا وابن طفيل ـ موضع هذه الدراسة ـ خارجين عن هذا الخط العام الذي تميز به الفكر الفلسفي في الإسلام، وقد رأينا التوفيق بين الدين والفلسفة حاضراً كل الحضور في النصوص التي تناولتها في هذه الدراسة، ولهذا نرى ابن طفيل قد تعرض للعديد من القضايا التي كانت تشغل العقول آنذاك ـ وما زالت ـ كقضية الصلة بين الفلسفة والدين، وهو الجزء الذي أدخل فيه تعديلات روائية لم ترد عند ابن سينا[1].

على الرغم من أن ابن سينا حاول التوفيق بين الدين والفلسفة في كتابه (الإشارات والتنبيهات) ولكنه لم يتعرض لهذه المسألة في قصته (حي بن يقظان) واكتفى بالإشارة في سياق قصته.

لقد أراد فلاسفة حي بن يقظان من عملهم الفلسفي، بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة، حيث يقول بالنثيا: "ورام ابن طفيل من ورائها إلى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة، وهو موضوع شغل أذهان مفكري المسلمين كثيراً"[2]، ويقول عادل محمود بدر: "يذكرنا السهروردي بقصة حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل، وهي ترتكز في بنائها على التوفيق بين الفلسفة والتصوف في شخص حي، الناشئ في جزيرة مقفرة، والذي يمثل الإنسان الكامل"[3].

(1) يوسف زيدان، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 76

(2) جونثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 397.

(3) عادل محمود بدر، الرسائل الصوفية عند شهاب الدين السهروردي، ص 125

والإنسان الكامل عند ابن طفيل هو الذي: يبلغ أعلى درجات الكشف والحقيقة دون مرشد من تعليم أو تقليد، بل عن طريق حياته وفقاً لكلام الله، دون أن يكون مدفوعاً لذلك بدافع الشرائع والسنن العامة[1].

ويقلل ابن طفيل، وفلاسفة المغرب عامة، من أهمية شروح فلاسفة المشرق على الفلسفة اليونانية[2] وذلك عندما بدأ قصته بنقد الفارابي وابن سينا والغزالي.

وعند حديثه عن ابن باجة ونقده له أجده يعيب عليه اشتغاله بالدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته وفي هذا بيان لمشربه الصوفي، وفكره الفلسفي الذوقي الإشراقي إن جاز القول.

ويورد كذلك ما نصه: لا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد (يعني الغزالي) من سعد السعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة، لكن كتبه المضنون بها، المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا[3]، في إشارة منه بشكل صريح إلى أن طريق الصوفية هو طريق السعادة، وهي غاية كل إنسان.

وطريق فلاسفة الصوفية هو نقلي في البداية، يعتمد على النصوص الدينية، ويرتكز في مصطلحاته على الفكر الديني، والدين هو أساس انطلاقه وهو نتيجته، فلسفي في النهاية، يخلص إلى فلسفة العالم والله والنفس والنبوات وغيرها بطريق عقلي نظري، يستند على الأدلة والبراهين العقلية المنطقية، وهذه أول محاولة من ابن طفيل في التوفيق بين الدين والفلسفة.

ويرى ابن طفيل أن الوصول إلى الحقيقة لا يكون عن طريق المنهج المكتسب أو التقاليد العامة والشرائع الموروثة، وإنما بالفطرة والأسلوب الذاتي[4]، الذي ينمي ملكة

---

(1) عادل محمود بدر، الرسائل الصوفية عند شهاب الدين السهروردي، ص 125.
(2) علي عبد الفتاح المغربي، فلاسفة المغرب، ص 43.
(3) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 98.
(4) عادل محمود بدر، الرسائل الصوفية عند شهاب الدين السهروردي، ص 125.

العقل ويرتقي بالذات، في محاولة للتقريب بين الدين والفلسفة، فالفطرة هي العقل والأسلوب الذاتي هو المنهجية العقلية.

وقصة ابن سينا تحكي عما هو في الأرض، وليس عما هو في سماوات الروح، وتنشغل بالقوى الإنسانية بأكثر مما تشير إلى الحقائق الروحانية[1]، فابن سينا غلّب جانب العقل على النقل، أو الفلسفة على الدين، وجعله هو المنطلق في إثبات المعارف الطبيعية (الفزيقية) والمعارف الإلهية (الميتافزيقية)، فوجهة الفلسفة عند ابن سينا (نظرية)، تحصل باليقين العقلي، وتبين حقائق الأشياء كما هي، وأما وجهة الدين (فعملية) تقوم بالإقناع بالتمثيل والتخييل، فيقول ابن سينا في ذلك: "مبدأ الحكمة العملية (يقصد الدينية) مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تتبين بها، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات (...)، ومبادئ الحكمة النظرية (يقصد الفلسفة) مستفاد من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة"[2]، فيسمي الدين والفلسفة "حكمة"، وقوله "وأن الحكمة النظرية مستفاد من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه" يريد بذلك التوفيق بين الدين والفلسفة، من خلال جعل الفلاسفة الملتزمين بالمنهج الديني، هم الذين يحصلون المعرفة الصحيحة التي توافق العقل.

بمعنى آخر: إن (الحكمة العملية) تؤخذ من جهة الشريعة الإلهية (الوحي)، التي يُتعرف عليها من خلال العقل النظري أو القوة العقلية، وإعمال الفكر فيها؛ ليتمكن الإنسان الاستفادة منها في تسيير شؤون حياته، وتحصيل السعادة، وأما (الحكمة النظرية) فهي مستفادة من جهة (الوحي) على سبيل الإشارة إليها فقط، والتنبيه عليها من خلال الحث على إعمال العقل والتفكر الصحيح والمنهجية السليمة؛ لاستنباط الأحكام واستخراج العلوم والمعارف، فهي تأتي عن طريق القوة العقلية، وتُعرف بالحجج والبراهين العقلية والمنطقية.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص 2 – 3.

إذن: يحاول ابن سينا التوفيق بين (الحكمة العملية) التي هي عنده الدين، و(الحكمة النظرية) التي هي عنده العقل، وقد فعل، فكل واحدة تكمل عمل الأخرى؛ فالدين ينبه ويشير إلى العقل، ويحث على استخدامه بالشكل الصحيح، والعقل يرشد الإنسان ويدله على الدين؛ ليتمسك به لإصلاح حياته ومعاشه، وتحقيق كماله وسعادته.

وصاغ ابن سينا نصه صياغة تغلّب جانب الفلسفة، مع أنه حاول فيه التوفيق بين الدين والفلسفة: فقد تكلم ابن سينا عما هو في الأرض، وانشغل في بيان القوى الإنسانية بإشارات مشرقية، على أنه أراد مقصوداً واحداً: وهو تحصيل المعرفة وبيان مصدرها؛ للوصول إلى السعادة الكبرى للنفس الإنسانية، الأمر الذي تتفق فيه الفلسفة مع الدين، فجاء عمله متكاملاً مع بعضه؛ ليتضح مدى توافق الدين مع الفلسفة عنده، وقد تكلم في قصته عن غاية الفلسفة بشكل عقلي، التي هي تحصيل السعادة من طريق الاعتقاد الحق وتحصيل العلوم الصحيحة، فالدين والفلسفة عنده وجهان لعملة واحدة إن جاز التعبير.

وأما ابن طفيل فأسلوبه يختلف كثيراً عما هو عليه ابن سينا، حيث كان متأثراً بالوسط الفلسفي الأندلسي السائد آنذاك، الذي كان يعتمد على الفلسفة الأرسطية في تقسيماته وأسلوبه، مع أنه أحدث شكلاً جديداً في صياغة الفلسفة وعرضها للناس، من خلال الأسلوب القصصي البديع الذي جاء به، بتلك القوة في العبارة والصياغة، ومزج في قصته بين العقل والدين، وناقش قضايا الدين من الإلهيات والنبوات والسمعيات بطريقة عقلية فلسفية، محاولاً التوفيق بين الدين والفلسفة، وبيان أن الفلسفة لا تعارض الدين.

ومن حيث تنتهي رسالة ابن سينا تبدأ قصة ابن طفيل، فما ظل ناقصاً عند ابن سينا اكتمل عند ابن طفيل، وما أجمله ابن سينا في استقرار النفس في الأرض وبيان قواها، فصله ابن طفيل في مناقشة قضايا الإلهيات والطبيعيات، وما توصل إليه حي بن يقظان من المعرفة في جزيرته المهجورة من تلقاء ذاته ونفسه.

ولهذا يمكن الجزم بالقول: إن قصة ابن سينا لا تجوز قراءتها لعوام الناس، بل هي للمتخصصين في الفلسفة، ولذلك تعمّد صياغتها بأسلوب رمزي إشاري، على حين أن قصة ابن طفيل يستطيع عوام الناس قراءتها وفهمها، والوقوف على بعض معانيها وبعض الأفكار

الفلسفية التي عرضها فيها، وهو ـ ابن طفيل ـ حاول في إنجاح الفشل الذي أصاب الفلسفة في عصره، ومحاربة الفقهاء لها، من خلال استخدام أسلوب جديد في العرض، وهو أسلوب القصة.

هذه المحاولة هي خطوة متقدمة للتوفيق بين الدين والفلسفة، فالفلسفة كانت محاربة، وينظر إليها على أنها تخالف الدين، فجاء عرْضُ ابن طفيل لها من خلال الأسلوب القصصي محاولة لجعلها مقبولة عند أصحاب الحديث والفقهاء، ليحبب لهم النظر فيها ومعرفة حقيقتها بدلاً من مهاجمتها وتكفير من يقول بها، دون الوقوف على حقيقتها وأنها لا تعارض الدين؛ ولتصل لأكبر عدد ممكن من الناس.

تبدأ قصة ابن سينا بالحديث عن الرحلة والسفر، فقد بدأ الحديث القصصي بميل الراوي ورفقائه إلى بعض المتنزهات المكتنفة لتلك البقعة، والسؤال عن نسبه وبلده وحرفته، ثم شرع في بيان قوى النفس، وسبيل الخلاص منها؛ لتصل إلى الكمال والسعادة الحقيقية.

على أن ابن طفيل نحا منحىً مغايراً لهما، ففي بداية قصته عرض مسألة التولد الذاتي للإنسان وعيشه منعزلاً عن باقي أفراد جنسه، وأثبت أنه يمكن له العيش في تلك العزلة، فهو في جزيرة نائية ليس فيها إنسان، ثم ناقش هذه العزلة، وناقش فيها مسائل الاجتماع وعلم الطبيعة والطب والتشريح والعناصر الأربعة وخواص الأشياء؛ ليثبت مصدر المعرفة وطريقة العلم، ثم ارتقى إلى العلوم الإلهية، وتحدث عن النفس ليأخذها إلى السعادة ويقرر طريقها، فهو انطلق في تقرير ما جاءت به الشريعة من العلوم الطبيعية، وتوصل من خلالها إلى العلوم الإلهية، محاولاً التوفيق بين الدين والفلسفة.

وفي نهاية قصة ابن طفيل يقرر أنه كانت بجانب الجزيرة التي عاش فيها حي بن يقظان، "ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثلة المضروبة، التي تعطي خيالات تلك الأشياء، وتثبت رسومها في النفوس حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور"[1].

---

(1) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 189

ويورد خبر رجلين: أحدهما أشد غوصاً على الباطن، وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية، وأطمع في التأويل[1]، وهو أبسال، والآخر أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأشد بعداً عن التأويل، وأوقف على التصرف والتأمل[2]، وهو سلامان، حيث يرمز بأبسال إلى صاحب التأمل أو الفيلسوف الصوفي، ويرمز بسلامان إلى صاحب الشريعة أو المتدين النقلي.

ثم يحاول التوفيق بينهما، وهي في الحقيقة محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة من خلال هذه الرموز، ويبرر لكل واحد منهما موقفه، يوضح فيه سبب التعارض في الظاهر بقوله: "وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما (يعني بذلك الفلسفة الصوفية)، وأقوال أخر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة"[3].

ويقول ابن طفيل: "فاقتفى حي بن يقظان أثره (يعني أبسال) لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء"[4]، يشير إلى الفلسفة أو الفيلسوف الذي هذا شأنه، ويقرر في النهاية أنه لا تعارض بين حقائق الدين وحقائق المشاهدة، حيث يقول: "فلما سمع أبسال منه (يعني من حي بن يقظان) وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين؛ لم يشك أبسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره: هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان، فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولي

---

(1) المصدر نفسه.

(2) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 189.

(3) المرجع السابق، ص 189

(4) المرجع السابق، ص 191.

الألباب[1]، عند ذلك: ألتزم خدمته والإقتداء به، والأخذ بإشارته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته[2].

ففي هذه النصوص التي أوردها ابن طفيل، يصف فيها حال حي بن يقظان، وما وصل إليه من المواصل الشريفة، في هذه النصوص يمكن ملاحظة إعلاء ابن طفيل للفلسفة على الدين، وأنه أراد أن يبين أن الدين يُفهم بمعونة الفلسفة، فحي بن يقظان صار كذلك بالفلسفة.

وإن صح القول: إن عَرَفَ الفيلسوف ما جاء به الشرع، وسمع آيات القرآن الكريم، لم يجد ما يعارض عقله وفكره، وإن وقف الشرعي على ما قرره العقل وجده لا يعارض علمه الشرعي، فكلاهما يوافق الآخر، وهذا ما حاول ابن طفيل بيانه في أكثر من موضع في قصته، فيقول بأنه بان له وتحقق على القطع: أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة، إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ن ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر، وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن[3]، ويقول في موضع آخر: إن الحكمة كلها، والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة[4].

ويقول أيضاً إنه: قد رأى مثل رأيهم (يعني الجمهور)، واهتدى بمثل هديهم، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم[5]، على أن أكثر الناس لا يستخدمون عقولهم لمعرفة طريق السعادة الحقيقية، بل تطغى عليهم الشهوات وحب الدنيا والمادة، وليس هذا عيباً في العقل أو الدين، وإنما العيب في نفوس الناس.

---

(1) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 194 – 195.

(2) المرجع السابق، ص 195.

(3) المرجع السابق، ص 199 – 200

(4) المرجع السابق، ص 200.

(5) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 200 – 201

هذا هو طريق ابن طفيل ـ والفلاسفة كذلك ـ في الوصول إلى الحق، وهو استخدام العقل في البحث وطلب المعرفة؛ للوصول إلى الكشف وتحصيل السعادة، حيث يقول: "استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة"[1]، ثم يدعو ابن طفيل إلى استخدام العقل الذي هو أداة الفلسفة، والقلب الذي هو أداة الدين: للوصول إلى الحق، في إشارة منه إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، حيث يقول: "فاصغ الآن بسمع قلبك، وحدق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك، لعلك أن تجد منه هديا يلقيك على جادة الطريق"[2].

يقول الدكتور عبد الحليم محمود معقباً على قصة حي بن يقظان: "إن هذه الرسالة أو القصة من نسج خيال ابن طفيل، وقد ورد فيها أشياء نفيسة مثل: إثبات وجود الله، والملأ الأعلى، والنعيم والعذاب، وبيان طبائع الناس، وأن الدين لا يخالف العقل، وأن الإنسان يصل إلى الحق عن طريق العقل، وعن طريق الرياضة الروحية"[3].

كل هذه الدلالات المتضمنة في رسالة ابن سينا وقصة ابن طفيل، وكل هذه الرموز والإشارات، كل هذه المحاولات كانت تصب في مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، وتقريب الفقهاء بشكل خاص من الفلسفة، وعرض الفلسفة في قالب يستطيع العامة تناوله، مع الإشارة إلى افتقار ابن سينا إلى محاولة عرض الفلسفة للعوام، وذلك من خلال عرضه للنص في قالب إشاري، لا يصلح للعوام.

إن التوفيق بين الدين والفلسفة "ليس معناه إخضاع الدين للفلسفة، وإنما هو الكشف عن ما فيهما من توافق وتعارض في نطاق النظر العقلي المجرد عن الميل"[4]، وهي مشكلة قامت بهذا المفهوم في وجه المشتغلين بالفلسفة في الإسلام، فكانت أهم أثر من آثارهم الفكرية في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة.

---

(1) المرجع السابق، ص 99

(2) المرجع السابق، ص 179.

(3) المرجع السابق، ص 203 تعليق الدكتور عبد الحليم محمود على قصة ابن طفيل

(4) عرابة، الدكتور حودة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، منشورات المكتبة العصرية، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، صيدا – بيروت، عام 1392هـ ـ 1972 م، ص 4، من تقديم الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار.

ولم يكن ابن سينا وابن طفيل بمعزل عن الخط العام لفلاسفة الإسلام الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة، فبالرجوع إلى التراث الإسلامي نجد أول من قام بعملية التوفيق هو الكندي[1] في رسائله، التي جمع فيها أصول الشرع وأصول المعقولات، محاولاً إقامة الدليل على عدم وجود تعارض بين الشرع والعقل، وكان له السبق في ذلك.

يقول الألوسي إن الكندي: "أول فيلسوف عربي مسلم على الإطلاق يبدأ الفلسفة الإسلامية بفكرة هي على الضد من فكرة اليونانيين هذه (يعني خلق العالم من العدم)"[2]، فهو مزج ووفق بعقلانية بين البحث الفلسفي والقرآن (الوحي)، فالفلسفة "لا تعرف فكرة الخلق من العدم"[3] أي حدوث العالم، فعارضهم وقال بحدوث العالم من العدم، وأن الفاعل الحق "هو الذي أيس الأيسات عن ليس"[4] والأيس: بمعنى الوجود، والليس: بمعنى العدم.

ويقول الكندي إن فعل الفلسفة واجب من كل جهة؛ إذ إن خصومها "لا يخلون أن يقولوا: إن اقتناءها يجب أو لا يجب، فإن قالوا: إنه يجب، وجب عليهم طلبها، وإن قالوا: إنها لا تجب، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً، وإعطاء العلة والبرهان من قنية (أي الاقتناء) علم الأشياء، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم"[5].

وعليه، لا تعارض بين العقل والنقل، فالمعرفة عند الكندي لها طريقان: أحدهما طريق العقل، والثاني طريق الوحي، وهذان الطريقان يوصلان إلى حقيقة واحدة حسب رأيه، فيقول في ذلك: "لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء

---

(1) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي، فيلسوف العرب والإسلام في عصره، وأحد أبناء الملوك من كندة، نشأ في البصرة وتوفي في بغداد سنة 260هـ انظر البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص 52 – 53.

(2) الألوسي، الدكتور حسام محيي الدين، فلسفة الكندي آراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، ط 1، بيروت لبنان، طبعة عام 1985 م، ص 104

(3) الألوسي، فلسفة الكندي آراء القدامى والمحدثين فيه، ص 104

(4) الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2، عام 1978 م، القسم الأول ص 134

(5) المرجع السابق، القسم الأول ص 35 – 36.

هذه جيعاً: هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه[1]، ويقصد "بعلم الأشياء بحقائقها" الفلسفة التي تبحث في هذه العلوم.

وجاء من بعده الفارابي[2]، وحاول حل بعض الإشكالات في مسائل الصفات والنبوة والسمعيات بين الدين والفلسفة، وجعل الدين تحت الفلسفة، متابعاً أستاذه في ذلك.

وكذلك فعل إخوان الصفا[3]، حيث يقولون: "ثم اعلم أن الحكماء الأولين قد تكلمت في فنون من العلوم، وضروب من الآداب، وغرائب من الحكم كثيرة لا يحصي عددها إلا الله الواحد القهار (...) وتكلموا أيضاً في الطب والطبائع والكائنات التي تحت فلك القمر، وقوم من العلماء الشرعيين ينكرون أكثره، إما لقصور فهمهم عما وصف القوم، أو لتركهم النظر فيها، واشتغالهم بعلم الشرع وأحكامه أو لعناد بينهما. وكذلك أيضاً إن أكثر من ينظر في العلوم الحكمية، يتهاونون بأمر الناموس وأحكام الشريعة ويُزرون بأهله، ويأنفون من الدخول تحت أحكامه (...) كل ذلك لقصور فهم الفريقين جميعاً عن معرفة حقائق هذه الأشياء المذكورة، ولقلة علمهم أيضاً بماهيات الكائنات. ولما كان مذهب إخواننا الفضلاء الكرام النظر فيها جميعاً، والكشف عن حقائق أشيائها، أعني العلوم الحكمية والنبوية جميعاً، وكان هذا العلم بحراً واسعاً وميداناً طويلاً، احتجنا أن نتكلم في ما دعت الضرورة إلى عمل هذه الرسائل، التي هي إحدى وخمسون رسالة، والكلام فيها بأوجز ما يمكن (...) ثم اعلم أن العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان، يتفقان في الغرض المقصود منهما، الذي هو الأصل، ويختلفان في الفروع، وذلك أن الغرض الأقصى من الفلسفة هو ما قيل إنها التشبه بالإله بحسب طاقة البشر، كما بينا في رسائلنا أجمع[4]".

---

(1) المرجع السابق، القسم الأول ص 35.

(2) هو محمد بن محمد بن طرخان، من تركستان، الملقب بالمعلم الثاني، ولد سنة 260هـ وتوفي سنة 339هـ، ولم يكن أفضل منه في حكماء الإسلام قبله، انظر: البيهقي، <u>تاريخ حكماء الإسلام</u>، ص 41.

(3) هم: أبو سليمان محمد بن مشعر البستي ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري، والعوفي، وزيد بن رفاعة، فهم حكماء اجتمعوا وصنفوا رسائل إخوان الصفا، وألفاظ هذا الكتاب للمقدسي، انظر: المرجع السابق، ص 46 – 47

(4) <u>رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء</u>، تقديم بطرس البستاني، دار صادر، بيروت لبنان، طبعة عام 2006 م، ج 3 ص 29 – 30

فهذا النص يدل على فهمهم الدقيق لهذه القضية، ويعزون سبب التعارض بين الدين والفلسفة إلى إنكار بعض علماء الشرع للفلسفة، وتركهم النظر في كتبها، واشتغالهم بعلم الشرع وأحكامه، أو لأن علماء الشرع والحكماء يعاند كل منهما الآخر، ترى لماذا ينكرون، ولماذا يعاندون؟.

قد يكون سبب التعارض مرده إلى أن الفلاسفة يتهاونون في أمر الشريعة وأحكامها، والصحيح عندهم هو اجتماع الأمرين (العلوم الحكمية والنبوية جميعاً)؛ لأن مقصودهما واحد، وإن اختلفا في الفروع.

وقام مذهبهم على أساس التوفيق بين الدين والفلسفة، ولهذا الغرض ألفوا رسائلهم، فهم يرون أن الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية[1].

ثم جاء ابن سينا، فقرأ الفلسفة الأرسطية، وتبحر في علوم الدين، واطلع على عمليات التوفيق التي قام بها من قبله، فأضاف إليها واقترح حلولاً جديدة، فكانت ـ كما يقول الدكتور حمودة غرابة ـ آخر عملية للتوفيق في الإسلام[2] ـ ولا أوافق الدكتور حمودة على ذلك ـ فقد جاء من بعده ابن باجة وابن طفيل والسهروردي المقتول وابن رشد وغيرهم، وأكملوا وفصلوا وجددوا وأضافوا في هذه القضية.

نعم، كان ابن سينا يهمه جداً أن يرضي الفلسفة، فسلّم مع ارسطو بالأبدية (يعني للعالم) كما تصورها، ثم حاول من ناحية أخرى أن يرضي الدين بإثبات معاد لا يتنافى مع ما جاءت به الفلسفة، ويحقق ما جاء من أجله الشرع[3].

ولكن ليس هذا نهاية الأمر، فجاء ابن رشد وتعمق في عملية التوفيق بين الدين والفلسفة، حتى وضع كتاباً يعالج هذه المسألة بالتفصيل والتأصيل بعنوان: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بدأ فيه بسؤال عن جواز البحث الفلسفي من

---

(1) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، المقدمة، ج 1 ص 6.

(2) الدكتور حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص 33.

(3) الدكتور حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص 150.

عدم جوازه، ثم أجاب عنه مستشهداً بالآيات القرآنية التي تحض على البحث والمنطق واستعمال العقل والتأويل، ونفى التعارض بين الشريعة والحكمة، وتناول مفهوم مقصود الشرع في بيان الحق والعلم والعمل الحق، ومقصود الفلسفة في بيان الحق والعلم والعمل الحق كذلك، ثم خلص إلى وجوب استعمال العقل، ونفي أي تعارض بين الدين والفلسفة[1].

فابن رشد أشار إلى العقل بالحكمة وإلى الشريعة بالدين، فهما متلازمان، فالحقيقة يمكن الوصول إليها عن طريق الفلسفة وعن طريق الوحي، حيث يقول: "فإن الغرض من هذا القول (يعني ما جاء في الكتاب) أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به: إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟"[2]، فيجيب عن هذا التساؤل: بأن الشرع أوجب النظر العقلي والتفكر؛ لأنه "نظر بالعقل في الموجودات واعتبارها"[3]، فالموجودات هي موضوع الفلسفة، والاعتبار هو أمر شرعي، بمعنى أن هذا الوجود له حقيقة تعرف بالعقل، وهذه الحقيقة والمعرفة تضبط بالشرع.

وعلوم الشريعة وعلوم الحكمة كلاهما منضبط بضابط مقصد الشريعة، الذي هو ضابط عقلي في الوقت نفسه، وهو بهذا قد رفع الشريعة إلى مستوى الفلسفة عن طريق وضع غاية الشريعة معرفة الله تعالى، وكذلك غاية الفلسفة.

---

(1) ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد بن أحمد بن محمد المالكي الأندلسي ت 595هـ **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية (سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد 1)، بيروت لبنان، طبعة عام 1997 م، ص 134

(2) المرجع السابق، ص 85.

(3) ابن رشد (الحفيد)، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ص 87

الخاتمة

تمثل قصة حي بن يقظان لدى ابن سينا وابن طفيل، قمة التوفيق بين الدين والفلسفة، وتجعل الإشراق مصدراً من مصادر المعرفة، فالعقل لا يستطيع إدراك كل العلوم، والحس يتطرق إليه الغلط، ولا يمكن الوثوق به في تحصيل المعرفة إطلاقاً، فلا بد إذن من مصدر أعلى للمعرفة موثوق به ولا يتطرق إليه الوهم أو الغلط، حاكم على الحس والعقل في المعرفة، فجاء الإشراق، أو الكشف والذوق أو الإلهام أو الفراسة أو الحدس أو الوحي، جاء مصدراً أصيلاً من مصادر المعرفة في قصة حي بن يقظان.

وقصة حي بن يقظان صفحة في كتاب الفلسفة الإسلامية، تسلط الضوء على مصادر المعرفة، وتبين قيمتها، وتقيّمها من وجهة النظر الدينية والعقلية، وتضعها في مكانها الصحيح.

ومقصود هذه المعرفة الحصول على السعادة الحقيقية، ولا تتم إلا بالتخلص من أسر الدنيا وقيد الهيولى وترك الشهوات المادية، وبالسفر بالنفس من العالم الظلماني إلى العالم العلوي موطنها الأصلي.

فالسعادة عند ابن سينا تكون بالسياحة في أقطار الأرض، للحصول على المعارف العقلية، وتهذيب النفس بضبط القوى الشهوانية والغضبية وغيرها، التي تفسد الروح وتسبب لها الشقاء الدائم.

في حين أن ابن طفيل جعل السعادة في التعرف على النفس الإنسانية والعقل الواعي من خلال الاستغراق في التأمل، والعزلة عن المجتمع حتى تتجلى الفطرة الفائقة ولا تتدنس بأفكار وأهواء الناس.

وتكلمت قصة حي بن يقظان في أكثر من مبحث من مباحث الفلسفة، فجاء الكلام فيها عن الطبيعيات والإلهيات والنفس وسعادتها وقواها والعالم المادي والعلوي ونظرية المعرفة ومصادر المعرفة وقيمتها... إلخ، على أنهما اختلفا في أسلوب عرض الحقيقة، فالحقيقة واحدة عندهما اتفقا عليها، وإن اختلفا في طريق الوصول إليها.

وقد خرجت الدراسة بالنتائج الآتية:

1- قصور العقل عن الإحاطة بالعلوم الكشفية، ولا دخل له فيها، إلا أنه وعاء لها، حيث لا يستطيع العقل الإدراك الكلي للعلوم.

2- إن الفلسفة لا تصلح لعوام الناس، وهي مستوى فكري راق لا يقدر عليه أي إنسان، وقد أمرنا الشرع بمخاطبة الناس على قدر عقولهم.

3- الحس مصدر للمعرفة، والعقل مصدر ثان، والإشراق أو الكشف مصدر ثالث، وهذه المصادر متدرجة في التحصيل، بمعنى أن الحس يكون أولا فالعقل ثم الإشراق.

4- السعادة في الفلسفة الإشراقية لا تكون إلا بالتخلص من الشهوات وأسر الركون إلى الدنيا، والارتقاء إلى الحضرة الإلهية، حيث تزول الرغبات الجسدية في ظلال النور الإلهي.

5- الإنسان في غربة، وهي غربة معنوية؛ لأن دار مستقره ليس في الدنيا، وإنما في الآخرة، حيث هناك السعادة الأبدية للنفس، أو الشقاء السرمدي.

6- فكرة العالم الصغير (الإنسان) الذي يقابله العالم الكبير (الكون)، التي قال بها ابن سينا، هي فكرة مقبولة عقلاً، ولها مبرراتها الصحيحة.

7- فكرة التولد الذاتي التي طرحها عَرَضاً ابن طفيل في بداية قصته مرفوضة شرعاً؛ لأنها تخالف السنن الإلهية، التي تؤكد على البداية الأصيلة للخلق والإبداع بالقدرة الإلهية والحكمة الربانية.

8- تأثر ابن طفيل بابن سينا، وكان التأثر واضحاً في قصتيهما، في الأسلوب وفي الأفكار وفي المناقشات وفي الرموز، وحتى في بعض الكلمات، ولكنهما أبدعا وأنتجا شيئاً جديداً، وكمّل كل واحد عمل الآخر.

9- اختار ابن طفيل العزلة طريقاً للمعرفة، واختار ابن سينا السياحة في الأرض.

10- إن الفلسفة تدعو إلى التفكير الحر الواعي، واستعمال العقل إلى أقصى درجات التفكير، وكذلك الدين، فلا تعارض بينهما.

11- حاول ابن سينا وابن طفيل التوفيق بين الدين والفلسفة، ودخلا في إشكالات فلسفية، حاولا حلها كل على طريقته، وكانا موفقيْن في ذلك إلى حد ما.

12- عرض ابن سينا التصوف بشكل نظري عقلي، فهو قد دخل التصوف بعقله، ولم يعش التجربة الصوفية عملياً، بينما مزج ابن طفيل بين الأسلوب النظري وأسلوب الحكمة الإشراقية، وأضاف إليهما الأسلوب القصصي في عرض الفلسفة.

13- تكلم ابن سينا في العقل المنتبه، بأنه يمكنه معرفة الحق دون عون النبوة، وهذا مرفوض، فحاجة الناس للنبوة أمر معلوم، ولا يمكن الاستغناء عن النبوة، وقد خالفه ابن طفيل في ذلك.

14- إن النفس الإنسانية الناطقة هي أعلى النفوس منزلة، وذلك لتعقلها لخالقها ومعرفتها بالوجود.

15- إن الفرائض الدينية ضرورية للارتقاء بالإنسان من العالم الظلماني إلى العالم العلوي، وقد صح ما جاء عن الأنبياء منها.

16- تمثل القصة العقل الإنساني الذي يغمره نور العالم العلوي، فيصل إلى حقائق الكون والوجود بالفطرة والتأمل، بعد أن تلقاها الإنسان عن طريق النبوة، وتؤكد قصة حي بن يقظان على أهمية التجربة الذاتية في الخبرة الفكرية والدينية، ويمكن القول: إن الفطرة أمر مشترك بين الحكمة والشريعة.

17- أهداف القصّة الحقيقية مجسّدة في كل شخص من شخوصها، فليس حي بن يقظان سوى كناية عن العقل البشري، الذي يرتقي بالمعرفة حتى يدرك واجب الوجود، وروحانية النفس وحقيقة أن سعادتها إنما تكون في تأمل واجب الوجود.

18- أراد ابن طفيل اثبات أن العقل البشري السليم، والمجتهد في بحثه عن الحق، حتماً ينتهي إليه.

19- إن القول بأن ابن طفيل أنصف الفلسفة بقصته المبدعة حي بن يقظان، لا يبتعد عن المصداقية، ولا يخالف الأمانة والحقيقة أبداً، كونه يظلّ السابق في إعطائها ذلك المعنى الهادف، الذي تعرّف على النفس البشرية والعقل الإنساني، كما أنه تعرّض في

أجزائها لنقد بعض من فلسفات سابقيه، كالفارابي وابن باجة والغزالي، ممهداً بذلك لطرح فلسفته الخاصّة به.

التوصيات:

وتوصي الدراسة بالتوصيات الآتية:

1- 1 ـ تحبيب الفلسفة للناس من خلال عرضها في قالب قصصي، كما فعل ابن طفيل، وابتكار أساليب جديدة في الخطاب الفلسفي، تتوافق مع العصر الحديث، حيث إن الفلسفة تثري المعرفة، وتنمي ملكة العقل.

2- 2 ـ تقديم مشروع فلسفي إسلامي متكامل، أو بمعنى آخر موسوعة فلسفية إسلامية شاملة للعالم للنهوض بالحضارة الإسلامية المتأخرة عن باقي الحضارات، والارتقاء بالفكر الفلسفي الإسلامي لمواكبة التطور العلمي الحديث.

3- 3 ـ حل مشكلة تعارض الدين مع الفلسفة، من خلال ترك التعصب الديني والجهل بالفلسفة، اللذان هما سببا معاداة الفلسفة.

4- 4 ـ معالجة التقليد الأعمى للموروثات الشرعية، والانطلاق الحر في الفكر الفلسفي، مع مراعاة الالتزام بالخط الديني.

5- 5 ـ إبراز دور فلاسفة الإسلام وعلمائهم في العلوم الطبيعية والتجريبية، والاستفادة من مناهجهم الفكرية والعلمية، من خلال عمل دراسات علمية وإنسانية توضح جهودهم وتراثهم، والاستفادة من هذه الدراسات.

قائمة المراجع

1- ابن الأبار، المقتضب من كتاب تحفة القادم، بدون دار نشر، 1957م.

2- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ط 2، 1968م.

3- الألوسي، الدكتور حسام محيي الدين، فلسفة الكندي آراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، ط 1، بيروت لبنان، 1985م.

4- أمين، أحمد ت 1373هـ حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، دار المعارف، القاهرة مصر، ط 3، 1966م.

5- ـ ضحى الإسلام، دار الكتب العلمية، لبنان بيروت، 2004م.

6- ـ مجلة الرسالة، مقال بعنوان: الرمز في الأدب الصوفي، عدد رقم 131، عام 1936م.

7- أوليري، ديلاسي، الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة تمام حسان، القاهرة، 1961م.

8- بالنثيا، آنخل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة الدكتور حسين مؤنس، مكتبة الثقافة المصرية، القاهرة، 2006م.

9- بدر، عادل محمود، الرسائل الصوفية عند شهاب الدين السهروردي، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا مصر، 2000م.

10- بردياتوف، نيقولاي، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، مراجعة علي أدهم، مجموعة الألف كتاب، مكتبة النهضة المصرية، 1960م.

11- بوترو، إميل، فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر القاهرة،1971م.

12- بورشاشن، إبراهيم، التجربة الفلسفية لابن طفيل، الرباط، 1995م.

13- البورقادية، حبيبة، الأدب الأندلسي وأثره في الآداب الأوربية خلال القرون الوسطى، مجلة الباحث/ الرباط ـ السنة الأولى.

14- البيهقي، ظهير الدين، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، مصر القاهرة، 1996م.
15- التازي، عبد الهادي، ابن طفيل الشاعر الحماسي، مقال منشور في العدد الخاص عن ابن طفيل من مجلة الطريق، يناير وفبراير، بيروت، 1962م.
16- تسيهر، لاجنتس جولد، موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، دراسة ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي، الناشر مكتبة النهضة العربية، 1940م.
17- التليلي، عبد الرحمن، الظهور والتلاشي: الكشف عن منزلة الإنسان في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل، مجلة عالم الفكر، 2005م.
18- التهانوي، محمد علي بن علي بن محمد ت 1158هـ كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 2، عام 2006م.
19- ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ت 728هـ الرد على المنطقيين، مكتبة الحرمين الرياض، ط 2، 1394هـ.
20- ـ نقض المنطق: صححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية القاهرة، د. ت.
21- ـ درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق الدكتور السيد محمد السيد والأستاذ سيد إبراهيم صادق، دار الحديث، القاهرة، 2006م.
22- ـ مجموعة الفتاوى، اعتنى بها عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء مصر، ط 2، 2001م.
23- ـ الرسالة الصفدية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ط 2، 1406هـ.
24- ـ منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية، اعتنى بها محمد أيمن الشبراوي، دار الحديث، القاهرة، 2004م.

25- الثعالبي، فقه اللغة، نشر المكتبة التجارية، عام 1927م.
26- ابن ثقفان، عبد الله بن علي، القصة الأندلسية: نماذج مع دراستها دراسة تطبيقية - دراسات أندلسية، 1420هـ ـ 1999م.
27- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبي، ط 1، د. ت.
28- الجزري، علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاضي ومحمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1998م.
29- ابن جعفر، قدامة، نقد النثر، تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادي، مطبعة مصر، عام 1939م.
30- الجندي، درويش، الرمزية في الأدب العربي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ت.
31- الخزرجي، ابن أبي أصيبعة موفق الدين أبو العباس أحمد بن قاسم بن خليفة بن يونس السعدي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة، بيروت، 1981م.
32- ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، مصر، 1974م.
33- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1971م.
34- (خليفة، حاجي)، مصطفى بن عبد الله ت 1067هـ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق غوستاف فلوغل، دار صادر، بيروت، 1999م.
35- دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة العربية، دار الشعب، القاهرة مصر، د. ت.
36- ابن دحية، المطرب من أشعار المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد، القاهرة، 1954م.
37- الدسوقي، عمر، المسرحية، مكتبة الأنجلو، ط 1، عام 1954م.
38- الدمشقي، ابن العماد الحنبلي عبد الحي بن أحمد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر ومحمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، مصر القاهرة، 1996م.

39- ديبور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1998م.

40- الذهبي، الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ت 748هـ تاريخ الإسلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط 2، 1990م.

41- ـ ميزان الاعتدال، تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

42- ـ سير أعلام النبلاء، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، 2004م.

43- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، تقديم بطرس البستاني، دار صادر، بيروت لبنان، 2006م.

44- ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد بن أحمد بن محمد المالكي الأندلسي ت 595هـ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية (سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد 1)، بيروت لبنان، 1997م.

45- ابن رشيق، العمدة، مكتبة أمين هندية، ط 1، عام 1925م.

46- أبو ريان، الدكتور محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العرب، بيروت، ط 2، 1969م.

47- ريدان، سليم، ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي، منشورات كلية الآداب بمنونة/ تونس 2001م.

48- زيدان، يوسف، حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، دار الشروق، مصر، 2008م.

49- السمرقندي، محمد بن عمر بن علي المعروف بالنظامي العروضي، جهار مقالة (أي أربع مقالات)، نشرة إدوارد براون، 1921م.

50- سلامة، إبراهيم، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، مكتبة الأنجلو، ط 2، د. ت.

51- السهروردي (المقتول)، أبو الفتوح يحيى بن حبش ت 587هـ المشارع والمطارحات ضمن مجموعة في الحكمة المشرقية، تحقيق هنري كوربان، طبعة استانبول، 1945م.
52- ــ حكمة الإشراق ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق (دوم)، تحقيق هنري كوربان، طبعة طهران، 1373هـ
53- ــ كلمات التصوف، تحقيق هنري كوربان، طهران، 1373هـ.
54- السيد، محمد شفيع الدين، الخيال القصصي في التجربة الأندلسية بين الإبداع والمحاكاة، السجل العلمي لندوة الأندلس، قرون من التقلبات والعطاء ـ مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1417هـ ـ 1996م.
55- ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي ت 428هـ، القانون في الطب، تحقيق جبران جبور وخليل أبو خليل وشوكت الشطي، مؤسسة المعارف، 1998م.
56- ــ الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط 2، د. ت.
57- ــ النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، دار السعادة، القاهرة، ط 2، 1938- 1957م.
58- ــ رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية، مطبعة وادي النيل، القاهرة، د. ت.
59- ــ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية بالموسكي، 1326هـ ـ 1908م.
60- ــ الشفاء، راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق سعيد زيدان، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1383هـ.
61- ــ الرسالة الشرعية، حيدر آباد الدكن، 1353هـ.
62- ــ رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1952م.
63- ــ رسالة في أقسام الحكمة العقلية، مجموعة رسائل في الحكمة والطبيعيات، طبع بومباي، 1318هـ.

64- الشمالي، عبده، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار صادر، بيروت، ط 5، 1979م.

65- شمس الدين، عبد الأمير، الفكر التربوي عند ابن طفيل في كتابه (حي بن يقظان)، دار الكتاب العالي، بيروت، د.ت.

66- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت 548هـ، الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 2003م.

67- ابن صاعد، أبو قاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تصحيح لويس شيخو، بيروت، 1912م.

68- الصفدي، صلاح الدين أبو الصفا خليل بن أيبك بن عبد الله، الوافي بالوفيات، تحقيق الوليد بن مسلم ويعقوب بن يزيد وإبراهيم شبوح، منشورات المعهد الألماني للأبحاث، 2004م.

69- صليبا، جميل، ابن سينا، دمشق، 1937م.

70- ــ تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 2، 1973م.

71- طبانة، بدوي، قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، مكتبة الأنجلو، د. ت.

72- ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك القيسي ت 581هـ، حي بن يقظان، تقديم وتحقيق الدكتور فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 6، عام 1995م.

73- الطيباوي، عبد اللطيف، فلسفة التصوف، مجلة الكشاف، بيروت، المجلد 3، أيلول عام 1920.

74- عباس، حسن محمود، حي بن يقظان وربنسون كروزو – دراسة مقارنة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983م.

75- عبد المعطي، فاروق محمود، نصوص ومصطلحات فلسفية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1993م

76- عبد المقصود، الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد، أثر كتاب أثولوجيا على ابن سينا في الإلهيات، رسالة دكتوراه، مقدمة إلى كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة. إشراف الأستاذ الدكتور صلاح عبد العليم إبراهيم.

77- عبد الله، إبرهيم، مجلة التاريخ العربي، مقالة معالم من التجربة الفلسفية لابن طفيل، د. ت. مجلد 1 / عدد 13395.

78- عبد النور، جبور، نظرات في فلسفة العرب، دار الكشاف، بيروت، د. ت.

79- العجلوني، إسماعيل بن محمد ت 1162هـ، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تصحيح وتعليق أحمد القلاش، دار التراث، القاهرة، د. ت.

80- ابن عربي، محيي الدين، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، المطبعة الأندلسية، بيروت، عام 1362هـ.

81- ـ مجموعة الرسائل الإلهية، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، عام 1325هـ.

82- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر ت 852هـ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق الشيخ عبد العزيز ابن باز، ترقيم الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، دار السلام في الرياض ودار الفيحاء في دمشق، ط 1، عام 1997م

83- عطية، أحمد، القاموس الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ت.

84- عفيفي، الدكتور أبو العلا، التصوف ونظرية المعرفة، مجلة المجلة، القاهرة، السنة التاسعة، العدد 104، اغسطس عام 1965م.

85- غرابة، الدكتور حمودة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 1392هـ ـ 1972م.

86- الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد ت 505هـ المنقذ من الضلال ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د. ت.

87- غلاب، الدكتور محمد، الفلسفة الإسلامية في المغرب، جمعية الثقافة الإسلامية، تونس، 1948م.

88- غومس، اميليو غرسيه، قصيدة جديدة لابن طفيل لم تنشر، ترجمة أحمد هيكل، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، 1953م.

89- فاخوري، حنّا، وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، 1963م.

90- ابن الفارض، عمر، ديوان ابن الفارض، مطبعة حجازي، عام 1951م.

91- فتاح، الدكتور عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، 1993م.

92- فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، سلسلة دراسات قصيرة في الأدب والتاريخ والفلسفة، بيروت، ط 2، 1959م.

93- ـ تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، 1972م.

94- ـ الفارابيان، منشورات مكتبة منيمنة، بيروت، ط 2، 1950م.

95- الفيروزآبادي، أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد الشيرازي ت 817هـ، القاموس المحيط، اعتنى به حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004م.

96- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق ودراسة هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، د. ت.

97- القفطي، علي بن يوسف، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي القاهرة، د. ت.

98- قنواتي، الأب جورج، مؤلفات ابن سينا، دار المعارف، مصر القاهرة، طبعة عام 1950.

99- القنوجي، صديق بن حسن ت 1307هـ، أبجد العلوم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، عام 2002م.

100- ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد ت 751هـ إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الصفا، القاهرة، 2001م.

101- كاكيا، بير، الأدب الأندلسي: مقال ضمن الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية ـ تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، 1998.

102-الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2، 1978م.

103-كوربان، هنري، السهروردي الحلبي (مؤسس المذهب الإشراقي) السهروردي المقتول ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1964م.

104-ـــ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط 1، 1993م.

105-مجلة اليونسكو، 1980م.

106-محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، دار غريب للطباعة والنشر، مصر القاهرة، طبعة عام 2000م.

107-مدكور، الدكتور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، مكتبة الدراسات الفلسفية، ط 2، د. ت

108-المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار أهل المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1963م.

109-المصباحي، محمد، حول لقاء الشعر بالفلسفة فكر ونقد، منشورات عكاظ 1998م.

110-ـــ من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب، دار الطليعة، 1990م.

111-المعجم الوسيط.

112-المغربي، علي عبد الفتاح، فلاسفة المغرب، جامعة عين شمس، مكتبة الحرية الحديثة، مصر، 1989م.

113-المقّري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م.

114-المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف ت 1021هـ، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية المعروف بالطبقات الكبرى، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، ط 2، 2007م.

115 -ـ إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن المعروف بالطبقات الصغرى: تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، ط 2، 2007م.
116 -مندور، محمد، محاضرات في الأدب ومذاهبه، معهد الدراسات العربية العالية، د. ت.
117 -ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 2، عام 1990م.
118 -النشار، الدكتور علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط 9، د. ت.
119 -نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، بيروت، 1971م.
120 -النووي، الإمام محيي الدين ت 676هـ، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، تقديم الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط 5، عام 1998م.
121 -نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، عام 1951م.
122 -هلال، الدكتور محمد غنيمي، الأدب المقارن، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ط 3، 1962م.
123 -اليافعي، الإمام أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان ت 768هـ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط 2، 1993م.
124 -يوسف، عبد التواب، حي بن يقظان والأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، 1418هـ -1997م.

وآخر
وعواهم
أن الحمد لله
ربّ العالمين